A. Gr. b.
966.

A. gr. b. 966

(Aristoteles)
Müller

A. gr. b. 966

Das

Princip und die Methode

des

Aristoteles.

Aus

Aristoteles

typisch dargestellt

von

Dr. Gustav Müller

Lehrer am Gymnasium zu Schleusingen.

Δοκεῖ οὖν πλεῖον ἢ τὸ ἥμισυ τοῦ παντὸς εἶναι ἡ ἀρχή, καὶ πολλὰ ἐμφανῆ γίνεσθαι δι' αὐτῆς τῶν ζητουμένων. Μεγάλην γὰρ ἔχει ῥοπὴν πρὸς τὰ ἑπόμενα.

Aristoteles.

Erster Theil.

Das Princip des Aristoteles.

Leipzig 1844.

Verlag von Johann Ambrosius Barth.

334 Bg

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Sr. Hochwohlgeboren

dem Königlichen Provinzialschulrathe,

Herrn Dr. Schaub

zu Magdeburg

Ritter des rothen Adlerordens

ehrfurchtsvoll gewidmet.

Ew. Hochwohlgeboren wollen mir nur einige wenige Worte gestatten. Aristoteles sagt, das Princip sei mehr, als das Ganze. Demnach ist das Urtheil eines Mannes, den ein Princip beseelt, mehr als das Urtheil Vieler. Er ist, nach dem gemeinsamen Ausspruche der alten Psychagogen, „Einer für Viele," wie das Princip selbst „Eins über Vieles." Dreierlei läßt uns, nach Aristoteles, einen solchen Mann erkennen: „gereifte Einsicht in die Gesammtgegenwart der Dinge, Thatkraft zu allem Guten und persönliches Wohlwollen." In wem diese drei Eigenschaften vereinigt sind, dem ergeben sich, wie derselbe Denker mit seinem großen Lehrer sagt, alle Gemüther, von dem lernen wir vorzugsweise und am liebsten, weil wir ihm unbedingt vertrauen und weil er uns lieb ist, wie Alles, worin wir eine Kraft unsres ewigen Musters wirken sehen.

Dieß haben alle Glieder des schönen Ganzen, das Sie, Hochgeehrter Mann, zu berathen und zu leiten berufen sind, stets an Ihnen erfahren und meines besondern Bekenntnisses bedarf es daher nicht. Aber meine Freude durfte ich aussprechen, daß auch mir ein Theil dieses Ganzen, eine Kraft Ihrer Kraft zu sein vergönnt ist.

Was ich als solcher in meinen Mußestunden mir gewann, das, sagt mir mein Herz, kann zunächst nur Ihnen gewidmet sein. Dieß zu dürfen, war wenigstens mein Wunsch bei der Arbeit, der fördernde Trieb zum Ziele. Genehmigen Sie, Hochgeehrter Herr, diese Widmung als einen schwachen Beweis, wie sehr Ihre Theilnahme und Ihre Anregung meinem Streben förderlich gewesen ist und in immer höherm Maaße künftig sein wird: dann hab' ich einen theuern Wunsch erreicht und ich darf hoffen, daß Sie kraft Ihres Wohlwollens mehr auf die Gesinnung des Darbringenden, als auf den geringen Werth der kleinen Gabe sehen werden.

In

herzlicher Liebe und Ehrerbietung

Dr. Gustav Müller.

Wer es gegenwärtig unternimmt, auf den Wirkungspunkt, das punctum saliens unsres Wissens hinzuweisen, der vermag es, dem Ernst der Wahrheit gegenüber, nur in der aus der Sache geschöpften Ueberzeugung, etwas in den Geistern schon Vorhandenes, seinen Ausdruck Suchendes auszusprechen, das eben in diesem Impuls zur Darstellung seine unwiderstehliche Energie, und in dieser sein unverletzliches Dasein offenbare. Eine solche Ueberzeugung leitete den Verfasser dieser Schrift, als er vor Kurzem von Aristoteles aus das von diesem Denker bezeichnete Ziel der Wissenschaft für die Strebenden unter den Wissenden im Typus darzustellen suchte.[a] Ich hatte vor mir die Thatsache, daß wir in Wissen und Leben gegenwärtig ein einheitstiftendes, versöhnendes Princip bedürfen und daß dieses bereits wirksam da ist, da ja offenbar der Geist seine Werke, je tiefer er sie spaltet, desto höher zusammenfaßt. Diese angeschaute Wirksamkeit ward der Beweis für die Möglichkeit der Hervorhebung und des Ausdrucks. Indem ich aber sahe, wie das gegenwärtige Princip trotz seiner größern Energie sich doch immer tiefer verbirgt denen, die es ergreifen möchten, und Manchen sogar schon ein „unbestimmtes", d. h. keines zu sein scheint, so wandte ich meinen Blick auf die dritte Thatsache: auf den 2000jährigen Gang der philosophischen Wissenschaft. Diese Thatsache ist zugleich die evidenteste; sie leuchtet Jedem ein, der da nur weiß, daß er sie nicht gemacht hat, denn so wird er sich auch von den klaren Worten der philo-

---

[a]) Aristoteles und die Zukunft der Philosophie. Schleusingen bei C. Glaser. 1843.

sophischen Erzväter bedeuten lassen. Diese, und besonders der „größte, welcher über göttliche und menschliche Dinge philosophirt hat“,[a]) Aristoteles, mußten uns nennen im Typus, was jetzt so unaussprechliche Energie hat, denn ihr und sein und unser Impuls zum Philosophiren muß derselbe sein. So wollte denn das Schriftchen auf den ersten klar ausgesprochenen Wirkungspunkt alles Philosophirens hinweisen und zeigen, wie derselbe fortwirkend endlich rein zu Tage gekommen ist, nachdem er, im Stillen zum unterirdischen Strome anschwellend, hie und da und immer häufiger durch die Gebäude der Oberfläche hindurchgebrochen ist, die ihn, da sie auf ihm ruhte, nie ganz verbarg. Nur andeutend konnte diese Nachweisung geschehn, es konnte nur von Strecke zu Strecke auf die Stellen hingewiesen werden, wo der Strom, der uns heute mit weiter tragen soll und der in Aristoteles seinen Anfang hat, sichtbar wird; es sollte nur auf die Quelle dessen, was wir sehen und erleben, hingezeigt werden, damit wir Lust bekämen, aus der Quelle oder wie aus der Quelle zu schöpfen. Deshalb entschuldigte sich der Verfasser mit den aristotelischen Worten: *ταῦτα δὲ τύπῳ εἰρήσθω*,' nur im Grundriß sei's gesagt, nur als Entwurf eines Entwurfes. Dieser aber hat sich nun weiter zu determiniren und am Gegebenen zu messen, um sich zuletzt an der vollen koncreten, heutigen Gegenwart zu konsolidiren. Zunächst galt es, das Princip des Aristoteles aus den Acten des Aristoteles herauszuheben, damit es sich zeigen könne, ob es wirklich ein solches *σπέρμα πάληθοῦς* sei und die Lebensfähigkeit eines Lebenspulses der Philosophie besitze, ob es fähig sei, die reich entfalteten und inhaltschweren Wissenschaften mit der ersten unter ihnen organisch zu verbinden und diese wieder mit der Vertreterin des Menschen vor Gott, als mit ihr gleichen Ur-

---

[a]) Trendelenburg. „Den Speculativsten“ nennt ihn bekanntlich Hegel. Leibnitz, der dritte, der Zeit nach erste unter diesen, sagt von ihm epistola ad Thomasium (opp. philos. ed. Erdmann pag. 52.): Orta luce philosophia reformata triplex est: alia stolida, qualis Aristotelem prorsus reiicientium; alia audax, quae exigua veterum cura immo contemtu eorum palam habito, bonas etiam meditationes suas suspectas reddunt; alia vera, quibus Aristoteles vir magnus et in plerisque verus cognoscitur.

sprungs aber verschiedenen Namens, zu versöhnen. Diese Fähigkeit aber wird es zeigen, wenn anders diese Hand hier nicht zu schwach ist, um der festen aristotelischen wenigstens soweit nachzuzeichnen, daß ein geübtes Auge die ursprünglichen Züge erkennen kann. Die Furcht, daß auch dieses nicht gelingen möchte, hat schon oft bisher den Forscher von dem Unternehmen zurückgeschreckt, so oft er überhaupt sein ungeprüftes Vermögen an dem immer schärfer sich bestimmenden Maaßstabe des Aristoteles und der ächten Jünger dieses Meisters maß. Sollte aber die Nachzeichnung auch nur soweit gelingen, daß aus ihr hervorleuchtet, was das Princip selbst im Geiste des Alten war: so bedarf es dann nur einer Darstellung der Methode, welche das intensiv dargestellte Princip organisch entfaltet und seine zuvor festgestellte Thatsache als Ursache wirkend einführt. Dieß ist der Gang des Aristoteles: *ὑποτυπῶσαι πρῶτον, εἶθ᾽ ὕστερον ἀναγράφειν, — προαγαγεῖν καὶ διαρθρῶσαι τὰ καλῶς ἔχοντα τῇ περιγραφῇ.*

Die Kritik des Aristoteles.

1.

Ihr allgemeiner Character.

So tief auch das Princip des Aristoteles sich verbirgt in den mancherlei Gestalten, in die es sich verwandelt, so daß ein Hervorholen desselben ein Hinabschauen in den Geist des Denkers erfordert: so setzt uns derselbe doch über die Richtung, in welcher wir es zu suchen haben, völlig ins Klare. Dieß thut er durch seine Kritik, die überall auf das ἱκανόν, auf das den Geist wahrhaft Befriedigende dringt, überall Weg bahnend ist und dem Eignen vorangeschickt wird. Dadurch wird Aristoteles der eigentliche Chorführer seiner Vorgänger, als deren Vollender er seinen selbstgeschöpften Begriff der ἐντελέχεια in seiner eignen Person und somit in der Geschichte der Philosophie verwirklicht.

Wie Leibnitz „sucht er in Allem die Principien"[a]), wie Sokrates und Plato sucht er das ἱκανόν, die höchste Befriedigung des die Gottheit in ihrer ruhigen Gegenwart betrachtenden[b]) Geistes. Aber vor ihnen Allen hat er die weise Selbstbeschränkung und das stetige Nachgehn (μετιέναι), das Suchen nach dem in der stetigen Reihenfolge der Ursachen nächsten,

---

[a]) Anal. post. 1. 11. — οὐδ' ἀεὶ καθόλου, ἀλλ' ὅσον ἱκανόν. Ἱκανὸν δ' ἐπὶ τοῦ γένους. Vergl. hiemit, was Leibnitz von sich selbst sagt opp. phil. ed. Erdm. pag. 92.: inter cuius principia erat, investigandum esse in unoquoque genere summum. pag. 91. — ex rerum visceribus nemine admonente eruere argumenta, quibus quaestio proposita definitur.

[b]) θεωρεῖν i. e. τὰ θεῖα ὁρᾶν. Man sagte es ursprünglich von den Priestern des Apollo, des offenbarenden Gottes, wenn sie vor dem Altar stehend nach den „Zeichen des Gottes ausschauten." Sie sahen dabei nach Norden, von woher sie die Rückkehr des Gottes erwarteten, der „eben sein geliebtes Hyperboreervolk besuchte." Vergl. Ottfr. Müller's Dorier.

eigentlichern Princip[a]), das Treffen der Wirkungspuncte voraus.

Dem Sokrates ist das ἱκανόν die Gottheit selbst; ihm ist es genug, jede Erscheinung auf diese ihm unnahbar Nahe zu beziehen.[b]) „Die Götter sind sich selbst genug, wohl und übel zu thun"; in ihrer absoluten Machtvollkommenheit befriedigen sie also den Denker, er nimmt sie gläubig zur Quelle alles gegenwärtigen Lebens. Bestimmter, mit Bezug auf das Erkennen, das auch für ihn die freieste und allein freie That des Menschen ist, sagt er als Gastfreund Plat. legg. 10. 897: ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν (τῶν θεῶν) καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον. Die Betrachtung ihrer Werke (und diese sind das All) führt geradezu und einzig zu ihrer Erkenntniß; und in demselben Sinne und noch mehr in dem, daß der Mensch durch die erkennende Betrachtung ihrer Werke die Gottheit nur ehre, daß sie also selbst sich zu erkennen gebe und erkannt sein wolle, sagt er zu dem drängenden Euthydem:[c]) so warte denn nicht erst (und dringe darauf), bis du die Götter in eigner Gestalt schaust, sondern es genüge dir, die Werke der Götter schauend sie zu ehren. Der Weise wußte, was Wissen sei, aber er zügelte diese διαλεκτικὴ δύναμις[d]) und beschied sich, nur dann etwas Rechtes zu wissen, wenn er einen bestimmten Impuls von jener βελτίστη δύναμις[e]) empfangen hatte. Was sich als das „Beste" ergab, das war ihm erkannt; aber diese Einsicht konnte ihm nicht im Mo-

---

a) Ζητεῖν τὴν ἐχομένην, κυριωτέραν ἀρχὴν bis zur κυρίως ἀρχή. κυρίως bedeutet bei Aristoteles: proprie. cf. Top. 8. 3. — ὀνόμασιν, ἃ μηδὲ γνώριμα, πότερον κυρίως ἢ κατὰ μεταφορὰν λέγεται.

b) Xen. memor. 1. 4.

c) ἀλλ' ἐξαρκῇ σοι τὰ ἔργα τῶν θεῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾷν τοὺς θεούς. Xen. memor. 4. 13.

d) Plat. Meno. 98. ἀλλ' εἴπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι — ὀλίγα δ' ἂν φαίην — ἓν δ' οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων θείην ἄν, ὧν οἶδα — sc. ὅτι ἐστί τι ἀλλοῖον ὀρθὴ δόξα καὶ ἐπιστήμη.

e) Plat. Phaed. 97. ist der Mittelpunkt seiner Geständnisse: καὶ ἡγησάμην, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ, ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ.

ment der schnellen Entscheidung für die Sache, sondern nur nach der That werden. Die Entscheidung selbst blieb ihm Impuls. Dieser wird nun bei Plato stetig fortwirkend, ein stetes Hingewandtsein vom Sichtbaren ab nach der „kraft der Seele selbst und zwar der ganzen Seele anzuschauenden *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* [a])", bei ihm wird er eine *θεῖα ὁρμή*. Ihm ist ebenfalls das *βέλτιστον* das *ἱκανόν*, aber zugleich Ziel und Trieb eines Fortschritts, dessen Momente nach den Abstufungen des Guten in aufsteigender Folge gemessen werden [b]): „Und wenn du von jener eingesetzten Ursache wieder Rechenschaft geben solltest, so würdest du sie auf dieselbe Weise geben, indem du dagegen wieder eine andre Ursache einsetztest, welche unter denen von oben her sich als die beste zeigte, bis du auf das Befriedigende kämest. — Sobald man dieses erfaßt hat, steigt man in stetigem Gange wieder herunter bis ans Ende, ohne eine Wahrnehmung zu brauchen, sondern mittelst der Ideen selbst durch Ideen zu Ideen steigt man herab und endigt in Ideen." Hierdurch ist Richtung, Gang und Ziel Plato's zu erkennen: durch Unterlegung von (gemachten) Begriffen, zu denen er des Wirklichen nur beim Ansatz bedarf, von Stufe zu Stufe aufsteigend das *ἱκανόν* zu erspringen und dort oben erst, die Lücken beim Ueberblick ausfüllend, sich zu besinnen, wie er heraufgekommen. [c])

---

a) Plat. rep. 7. 517. B: *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία* etc.

b) Plat. Phaed. 101. *ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς* (sc. *ὑποθέσεως*) *δέοι σε διδόναι λόγον, ὡςαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο; ἕως ἐπὶ τὸ ἱκανὸν ἔλθοις.* de rep. 511. B. *τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμὰς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνη ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰςθητῷ οὐδενὶ προςχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.* (Ueber den Begriff von *εἶδος ἰδέα* s. unten pag. 30.) *τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς;* heißt es dann 532. A. weiter und 547. C. bestimmt: *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ οὔ.*

c) Das Herabsteigen von der *ἀρχή* zur *τελευτή* geschieht bei Plato

Derselbe Impuls pflanzt sich auf Aristoteles fort, ja dieser wird durch ihn der eigentliche Diadochos jener Beiden. Nichts macht vielleicht das gegenseitige stetig aufsteigende Verhältniß der drei anschaulicher, als ihr gemeinsamer Impuls auf das *ἱκανόν* bei verschiedenem Gange: wir sehen hier den Grad der Geschwindigkeit und das Gesetz ihrer Bewegung nach dem gemeinsamen Ziele. Auch dem Aristoteles nämlich ist dieses das *ἄριστον, ἀρίστη οὐσία;* aber derselbe will auch *ληφθέντα ἱκανῶς τὰ φαινόμενα*: daß die Erscheinungen genügend erfaßt werden sollen (anal. prior. 1. 30.)

Aristoteles weigert sich nicht, zu folgen, aber er ist bedächtig, „denn das Princip ist das Kleinste in den Dingen und es erfordert das Auge der Erfahrung im Einzelen und Besondern [a]), um es zu erschauen. Jedoch muß man versuchen, den Principien nachzugehn, soweit ihre Natur es gestattet, und man muß ernstlich sich bemühn, dieselben richtig und angemessen zu bestimmen. Sie sind nämlich für das Folgende we-

---

durch die *διαίρεσις*, die er für *συλλογισμός* (v. a.) nimmt und welche Aristot. einen *ἀσθενὴς συλλογισμός* nennt. In obiger Stelle tritt sie als Anlage und Forderung auf; später aber wird sie von Plato ausführlich entwickelt und die in seiner Schule ausschließlich angewandte Methode.

a) *ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας τὸ ὄμμα.* Eth. Nic. 6. 11. Hierzu analyt. post. 1. 32.: *οὐχ ὡς εἰδότες τῷ ὁρᾷν, ἀλλ' ὡς ἔχοντες τὸ καθόλου ἐκ τοῦ ὁρᾷν.* Aristoteles verbindet nämlich mit dem Worte *ἐμπειρία* einen andern Begriff, als die Neuern mit dem Worte: Erfahrung. Letzteres bezeichnet nach Kant die Verknüpfung des Einzelnen, Erklärung der besondern Fälle aus dem allgemeinen Gesetze als Bedingung ihrer Möglichkeit; es begreift also mit dem Besondern schon das Allgemeine, kurz schon Wissenschaft, und zwar die ächte Wissenschaft im aristotelischen Sinne, in sich. Des Aristoteles *ἐμπειρία* ist jedoch nur der Inbegriff der einzelnen Urtheile in ihrer rein factischen Bedeutung, bevor sie durch ein allgemeines begrenzt, geordnet und zusammengefaßt sind; sie enthält die Untersätze, die Endglieder (*ἔσχατα*) der Wissenschaft, mit denen diese in die wirklichen Dinge eingreift und aus ihnen hervorwächst (analyt. post. 1. 24.). Aristoteles setzt sie deshalb der *τέχνη*, der *ἕξις ἠθική* und der *ἐπιστήμη* gegenüber, die sich alle drei in sie theilen, ihr aber Regel, Gesetz und Begriff zuführen. Sie verhält sich, nach seinen wiederholten Vergleichen, zu diesen, wie ein Arzt, der nur diesen oder jenen Menschen heilen kann, zur Heilkunst, die den Menschen als Menschen heilt. cf. metaph. 4. 2—22. eth. Nic. 10. 9. §. 15 sq. soph. elench. 34.

sentlich entscheidend. Es scheint demnach das Princip wirklich mehr zu sein, als die Hälfte des Ganzen." [a]) Aber das Heil der Wahrheit geht ihm über Alles, nicht er, sondern die Sache selbst ist es, die ihn treibt, und so sagt er, indem er sich zur Kritik der Ideenlehre anschickt, zu den befangenen Anhängern derselben: Eth. Nic. 1. 6. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας. [b])

Den philosophischen Trieb erkennt er in allen seinen Vorgängern an, wie in seinen Gegnern, den Anhängern der pythagorisirenden Ideenlehre, ja in den Sophisten und ihren Abkömmlingen: ἀρχὴν γὰρ ζητεῖ, heißt es metaph. 81. 26. [c]) vom Sophisten freilich — δὶ ἀπαιδευσίαν. Ein gemeinsames Ziel hatten sie Alle und haben es mit ihm; auch ist bereits ein Fortschritt geschehn, „denn ein Jeder treibt die Sache, die ihm im Entwurfe vorliegt, vorwärts, wie er von ihr getrieben wird und die Zeit scheint ein guter Finder oder vielmehr Bundesgenosse (εὑρετὴς ἢ συνεργὸς ἀγαθός) zu sein. So geschah auch die Ausbildung der Künste; denn eines Jeden Sache ist es, das Fehlende an der Ausführung des ursprünglichen Entwurfes hinzuzufügen." [d]) So sah Aristoteles den organischen Fortschritt, die Entfaltung von innen heraus, welche er der Wissenschaft selbst vindicirte, auch in ihrer Geschichte, übereinstimmend mit seinem bekannten Ausspruche, daß die vollendete Wissenschaft die Sache selbst sei (de anima. 3. 7.) und in beiden sich νοῦς gegen νοῦς entfalte. An diese Geschichte geht er denn heran, um in dem Proceß des Wachsthums Maaß und Richtung seines eignen Ganges zu finden, den Typus und Lebenspunkt des werdenden Ganzen in sich aufzunehmen und den eignen darnach zu determiniren.

---

a) Μετιέναι πειρατέον τὰς ἀρχάς, ᾗ πεφύκασι καὶ σπουδαστέον ὅπως ὁρισθῶσι καλῶς. Μεγάλην γὰρ ἔχουσι ῥοπὴν πρὸς τὰ ἑπόμενα. Δοκεῖ οὖν πλεῖον ἢ τὸ ἥμισυ τοῦ παντὸς εἶναι ἡ ἀρχή (Eth. Nic. 1. 7.)

b) Plat. Phaed. 101. fin. εἴπερ εἶ τῶν φιλοσόφων — εἴπερ βούλοιό τι τῶν ὄντων εὑρεῖν.

c) Die Stellen der Metaphysik sind nach der Ausgabe von Brandis citirt.

d) Παντὸς γάρ, προσθεῖναι τὸ ἐλλεῖπον (Eth. Nic. 1. 7.)

Daß dieß der Sinn und Zweck seiner Kritik ist, spricht er selbst mit klaren Worten aus, metaph. *β.* Anfang, eine Stelle, die ich ganz hieherseße, weil sie die wahre heuristische Bedeutung der Kritik überhaupt ausspricht und maaßgebend ist für die Kritik aller Gattung, und für die philosophische insbesondere: „Für Diejenigen, welche leicht und sicher fortschreiten wollen, ist es vortheilhaft, gar wohl durch alle Zweifel hindurchzugehn. Denn der leichte Gang ist eine Folge der Lösung früherer Verlegenheiten, lösen aber ist nicht möglich, wenn man die Fessel nicht kennt. Deßhalb muß man alle Schwierigkeiten vorher betrachtet haben, sowohl jener Gründe willen, als auch deshalb, weil diejenigen, welche suchen, ohne vorher alle Wege durchdacht zu haben, solchen Leuten ähnlich sind, die nicht wissen, wohin sie gehen sollen, und dazu kommt noch, daß man nicht einmal weiß, ob man das Gesuchte gefunden hat, oder nicht; denn das Ziel ist diesem nicht deutlich, wohl aber dem, der vorher die Wege durchdacht hat. Endlich kann nothwendig auch der, welcher alle streitenden Gedanken wie streitende Partheien angehört hat, besser urtheilen.“ [a]) In gleichem Sinne heißt es eth. Nic. 7. 1. in Bezug auf dieses *διαπορεῖν*, dieses Hindurchgehen durch den Zweifel, nur mit noch bestimmterer Hinweisung auf das Resultat, welches die Erscheinungen und „das, was Allen scheint“, nicht aufhebe, sondern stehen lasse und nur berichtige: *Δεῖ δ', ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας, οὕτω δεικνύναι. ἐὰν γὰρ λύηται τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς.* Erklärend fügt er diesen Worten dann im folgenden Capitel

---

a) *ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς. ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστὶ, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν. διὸ δεῖ τὰς δυσχερείας τεθεωρηκέναι πάσας πρότερον, τούτων τε χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδέποτε τὸ ζητούμενον εἰ εὕρηκεν ἢ μὴ γιγνώσκειν· τὸ γὰρ τέλος τούτῳ μὲν οὐ δῆλον, τῷ δὲ προηπορηκότι δῆλον. ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι τὸν ὥσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοότα πάντων.*

hinzu: *διὰ γαρ τὸ παράδοξα βούλεσθαι ἐλέγχειν — ὁ γενόμενος συλλογισμὸς ἀπορία γίνεται· δέδεται γὰρ ἡ διάνοια, ὅταν μένειν μὲν μὴ βούληται, διὰ τὸ μὴ ἀρέσκειν τὸ συμπερανθὲν· προιέναι δὲ μὴ δύναται, διὰ τὸ λύσαι μὴ ἔχειν τὸν λόγον. — τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνελεῖν δεῖ, τὰ δὲ καταλιπεῖν· ἡ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὕρεσίς ἐστι.* Es wird also in Folge des Zweifels, der aus den vorliegenden widersprechenden Erscheinungen und Meinungen folgt, stets etwas Neues gefunden, das sich durch Auflösung jener Widersprüche als die rechte Mitte (*τὶ μέσον*), und durch Versöhnung jener streitenden Partheien als *ὀρθὸς λόγος*, als gerechter Richter bewährt, der nach einem ihm und Allen inwohnenden Gesetze entscheidet. So trägt also die ganze Lehre des Aristoteles in der Darstellung ihres Urhebers den Charakter ihrer Entstehung [a]) und wir müssen, dazu sind wir hier durch ihn selbst angewiesen, dem werdenden Aristoteles nachgehn, um den vollendeten, d. h. das von ihm in der Wissenschaft Bleibende und Fortwirkende zu finden. Treu und wahrhaft giebt er uns seine Lehre wieder, wie sie ihm aus dem Leben, aus der Geschichte und aus ihm selbst wurde, in Gestalt der Vermittelung und Fortbildung, immer jedoch das Seine hervorhebend nicht als Resultat der bloßen Vermittlung, als arithmetisches Mittel zwischen zwei entgegengesetzten Gliedern, sondern er giebt es als die freie Reaction des schöpferischen Geistes, als ein durchaus Neues und aus ihm Ursprüngliches, welches auf allen Punkten zugleich die nachgewiesenen trennenden Schranken aufhebt und die nun nicht mehr widerstrebenden historischen Massen zur Versöhnung führt. Doch steht bei Aristoteles die Kritik nicht als etwas Besondres für sich da, sondern sie hat einen allgemeinern maaßgebenden Kanon vor sich, aus dem sie hervorgeht, und den wir hier zur Orientirung vorausschicken. Seine Forscherpraxis ist überall die, daß er immer dem erschöpfenden Eindringen in die Sache ihren Typus oder Grundriß

a) In diesem Sinne durfte auch unser stärkster Kritiker, Kant, von seiner eignen Lehre sagen: „Meine Kritik ist mein System.“ Und so jeder wahre Schöpfer einer neuen Lehre, weil er fördert, wo seine Vorgänger nicht weiter konnten, indem eine Schwäche in ihnen oder ein Hinderniß in der Sache ihre richtigen Intentionen hemmte.

voranschickt. Stets giebt er erst die Grundzüge des Zieles, wie sie aus der Sache hervorleuchten; dem Fortschreitenden treten dann nach und nach immer deutlicher die Umrisse der einzelnen Theile hervor, bis endlich der Gegenstand als wohlgegliedertes Ganzes vor ihm steht. In dieses setzt sich dann von selbst der eigentliche Wirkungspunkt als Seele ein und macht es zu Einem lebendigen Organismus; der Denker aber empfängt dieses Wirkende als „das Letzte im Erkennen und Erste im Sein, und sein Geist ist befriedigt." Dieß ist der Kanon der Begriffsbestimmung des Aristoteles; ihm gemäß ist, wie wir sehen, der Kanon seiner Kritik, so daß diese keinen andern Zweck hat, ihrem Begriffe nach nichts Andres ist, als: Bestimmung des Princips im Umrisse auf dem einzig möglichen, von der Sache selbst gebotenen historischen Wege. Sobald ihm daher diese Umrisse klar sind, verläßt er diesen Weg, um aus der vorliegenden Wirklichkeit, ohne irgend eine Mittelsperson, unmittelbar von der Sache empfangend aus der Sache weiter zu schöpfen. Und eben deshalb müssen auch wir, die wir ihm nachgehn, nach der Kritik in einem zweiten Auftritt [a]) mit ihm vor das Vorhandene hintreten, um mit ihm das bereits im Typus erkannte Princip in seiner vollen, gediegenen Grundgestalt vollends hervorzuheben.

Bei seinem kritischen Verfahren springt überall der Antheil des Denkers und der Sache hervor, welchen er in jedem Wirkungspunkte unterscheidet. Kaum hat der Philosoph sich in die Sache gefunden und ihr etwas Neues abgewonnen, so zeigt sie sich ihm von einer neuen Seite und reizt ihn, auch von dieser her sie und sich zu befriedigen (**metaph. 12. 19:** *μετὰ δὲ τούτους καὶ τοιαύτας ἀρχὰς, ὡς οὐχ ἱκανῶν οὐσῶν γεννῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ᾿ αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν*); die Wahrheit selbst schreitet der Erkenntniß vorauf und bricht sich bei Denkern und Nichtdenkern (**analyt. post. 1. 24.** *ὁ ἀκούων*) Bahn (**metaph. 11. 25.** *προιόντων δ᾿ οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν.*), wenn sie, wie die Stehenden oder Fließenden bei Plato, von ihr abweichen

---

a) *ἐπίβασις, δεύτερος πλοῦς.* **Plat. Phileb.**

und von Unkenntniß der Thatsachen irgend einen andern Weg fortgestoßen werden (phys. ausc. 1. 8.), oder, die Wahrnehmung übersteigend und verachtend Bewegung und Maaß leugnen und so der Sache gegenüber wahnsinnig werden (de generat. et corr. 1. 8.). Von der Macht der Wahrheit wird der Denker getrieben, sie zu ergreifen, wie Empedokles, *ἀγόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ἀναγκάζεται φάναι τὸν λόγον εἶναι* (de partt. animal. 1. 1.); von der Sache selbst wird er getragen, wie Demokrit, wenn er mit den Umrissen der äußern Gestalt die ersten rohen Versuche der Begriffsbestimmung macht, *ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ, ἀλλ' ἐκφερόμενος ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος* (ibid.). Stets mißt und mäßigt sich das Denken an der Sache zum wirklichen Erkennen, sie treibt es, wo es quiescirt, sie ruft es zurück, wo es ihr zuvoreilt. So kommt durch die Doppelenergie des Gedankens und seines Gegenstandes die Wissenschaft zu Stande. Zu jedem Denker nach der Reihe tritt nun Aristoteles heran, sieht, wonach er zielt und wie das Ziel den Zielenden nach sich richtet; dann ordnet er die Ziele und spannt den Bogen seines Geistes, um mit dem Pfeile desselben durch alle Ziele hindurch den Mittelpunkt zu treffen — das Ziel des griechischen Geistes. So ist er der philosophische Odysseus, der durch seine bogenspannende Kraft und seinen sichern Schuß sich als der ebenbürtige Freier der Wahrheit bekundet. [a])

Nach dieser Parabase können wir nun die Handlung des Aristoteles sich entwickeln lassen. Sie wird sich zeigen als eine in allen ihren Mitteln sich erschöpfende und in allen ihren Forderungen befriedigend abschließende, als eine echte That des Geistes.

Aristoteles schickt, wie schon angedeutet, dem Eignen stets das Fremde voran, um auch das Fremde dem Eignen mit einzuverleiben. Jedes seiner bedeutendern Werke beginnt mit einer kritischen Geschichte der Sache und immer kehrt der Verfasser im

---

a) Und er ist es nicht allein durch jene That, sondern er gleicht auch durch seine Fahrt durch die ganze damals bekannte Welt dem *πολυμῆτις δῖος Ὀδυσσεύς*, dem *πολύτροπος, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη — πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω.*

Verlauf der Untersuchung darauf zurück. Dadurch entsteht ein solches Geflecht von Faktum, Urtheil und Betrachtung, eine solche Masse kritischen Stoffes, daß sie dem ersten Beobachter wie eine Fluth vorkommt, die „einen Delischen Schwimmer" erfordert. In der That ist sie das, und es kommt Niemand durch, *ἂν μὴ ῥυθμίσῃ*, wenn er den Rhythmus des Ganzen nicht sucht und sieht, wo er hinauswill. Dieß ist es aber zum Glück, was gerade hervorleuchtet und der Urheber selbst hat dafür sichtlich gesorgt; denn nur deshalb bringt er das da und dort Gesagte noch einmal, in andrer Form, in andrem Zusammenhange, um es nach allen Seiten zu wenden, von allen Seiten zu beleuchten, nach allen wirken und das in ihm liegende agens hervorleuchten zu lassen — wie Einer, der den Richtungen der Radien folgt, um den Mittelpunkt eines gegebenen Kreises zu finden. Wenn wir dabei beobachten, daß Aristoteles, so oft er die Sache wieder vornimmt, sie immer schärfer zu bestimmen und den Ausdruck ihr immer knapper anzupassen strebt (worin er sich selbst nie befriedigt), so treten für uns, die wir den Denker nicht als Kritiker, sondern in seiner Genesis durch die Kritik kennen lernen wollen, aus der Hauptmasse alsbald eine leicht zu übersehende Reihe von Lichtpunkten hervor, welche sich an Ort und Stelle als die eigentlichen Momente der Genesis zu erkennen geben. Doch prüft Aristoteles nicht allein die Principien seiner Vorgänger, er prüft auch ihre Methode und ihre Resultate und so haben nicht allein jene, sondern auch diese bei ihm eine historische Basis. Diese haben wir von derjenigen der Principien zu trennen, um sie der aristotelischen Methode, über die wir an einem andern Orte sprechen werden, unterzulegen. So scheiden sich denn für uns aus dem Ganzen und unbeschadet des Ganzen wenige Glieder aus, die sich alsbald wieder, auf den Wink des Urhebers, auf wenige Gruppen reduciren. Diese sind nun eigentlich nur zwei: Plato mit den Anhängern der Ideenlehre und die Sophisten. In Platons *παράδειγμα* als *αἴτιον* und *ὄντως ὄν*, in dessen *εὖ καὶ καλῶς* sieht er die Principien aller früheren Denker begriffsmäßig zusammengefaßt [a]), und in der widerstrebenden Rotte der Sophisten und ihrer noch eristischern Nachkommen, die Platon,

---

a) Cf. Das erste Buch der Metaphysik.

weil sein Princip nicht ἱκανόν war, nicht hatte überwinden können, sieht er die [a]) Repräsentanten desjenigen Princips, das dem Platon fehlte und das mit dem platonischen zusammengefaßt zum ἱκανόν führen mußte. Dazu bot ihm dann der eigne Geist das höchste Kriterium. Nach beiden hin ist daher auch vorzugsweise seine Polemik gerichtet, die jedoch, wie schon aus dem Obigen zu schließen, mehr das Bleibende sucht und es sucht, um zu erhalten, als um zu vernichten; denn das Product des Denkers erhält in seinen Augen einen Theil des Rechtes auf Existenz, das der Urheber selbst hat. Besonders erschöpfend ist seine Kritik der Ideenlehre, die ihm bei jedem Schritte in den Wurf kommt; er hat sie vor sich nicht blos in der reinen Gestalt, wie sie Platon im Philebus, Phädon, Timäus und in der Republik mehr an- als niedergelegt hatte, sondern vielmehr wie sie von dem mehr und mehr pythagorisirenden Lehrer innerhalb der Schule mündlich vorgetragen worden war [b]) und von Speusipp und Xenokrates endlich ganz pythagorisch eingekleidet wurde. Dennoch trifft die Kritik selbst nicht sowohl die Ideenlehre, als vielmehr gerade ihre ursprüngliche Gestalt im Geiste des Urhebers, denn es galt, sie in der Wurzel zu prüfen. Rascher thut er die Sophisten ab und es ist eigentlich im 3. Buche der Metaphysik und im ersten Buche der analytica posteriora um sie geschehn. Auf die Denker vor Plato kommt er hin und wieder zu sprechen, besonders auf Sokrates, Anaxagoras, Demokrit und Empedocles. Dem Erstern, welcher

a) Natürlich principlosen, da sie gegenüber dem gewaltsamen Geistesschwunge des Plato nach der zusammenhaltenden Urform und dem Maaße der schweifenden Bewegung mit derber Sinnlichkeit an der zerfallenden Materie festhalten. „Wie Felsstücke handgreiflich soll ihnen das Wahre sein", sagt Plato von ihnen im höchsten Unwillen.

b) Auf jene Werke bezieht sich Arist. vorzugsweise. Zu dem mündlich Ueberlieferten und von Plato später in der Schule Ausgebildeten gehört sein Begriff der Materie als ἐκμαγεῖον und μᾶλλον καὶ ἧττον oder μέγα καὶ σμικρόν (ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις) der ἰδέα als μέτρον gegenüber (metaph. 20. und 21.) und seine dem ημιουργός (Timaeus 35. C.) nachschaffende Anwendung der διαίρεσις. Vergl. Trendelenburg Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata pag. 19. Pythagorisirend ist besonders seine Lehre von den Idealzahlen als einem Mittlern zwischen den Ideen und Erscheinungen.

sagte: τὰς ἀρετὰς λόγους εἶναι[a]), zeigt er, daß derjenige, welcher den Begriff der Tugend habe, die Tugend noch nicht selbst besitze, daß also dem Begriffe zunächst das energische Element zuzusetzen sei. Am tiefsten geht übrigens und wesentlicher ist für uns seine Kritik der sokratischen Methode. Im Princip hat Aristoteles den Sokrates, weil dessen Wissen sich auf das Treffen des Rechten im Moment des Handelns bezog, offenbar am wenigsten gewürdigt, während er sich sonst wunderbar in alle Denker zu verwandeln vermag. Vergl. d. Eth. Nic. 6. 1—12, metaph. 20, de partt. animal. 1. 2. Die Richtung, welche Sokrates dem Philosophiren gab, nennet er hier eine Ablenkung, denn die Philosophie dürfe nichts Vorhandenes übergehn, auch nicht das Unscheinbarste und Häßlichste, weder was am Himmel noch was auf der Erde sei. (μηδὲν παραλιπόντες εἰς δύναμιν μήτε ἀτιμότερον μήτε τιμιώτερον· ἔχει γὰρ ἑκάτερα χάριν.). Die Philosophie ist dem Aristoteles die Allumfassung des Vorhandenen, Enthüllung des Daseins[b]), und besonders „gewährt die schaffende Natur in allem Lebendigen undenkliche Lust denen, die von Natur Philosophen sind. Denn in allem Natürlichen liegt etwas Wunderbares; und wie Heraklit die Fremden, die ihn zu besuchen kamen, einlud, an den Heerd heranzutreten, mit den Worten: „sie sollten getrost hereinkommen, denn auch hier seien Götter", und wie diese alsbald herantraten: so muß man auch an die Betrachtung eines jeden Lebendigen herangehn nicht mürrischen Sinnes, da in allen ja etwas Natürliches und Schönes ist. Denn in den Werken der Natur herrscht vorzugsweise der Zweck, und was um eines Zwecks wil-

a) Eth. Eud. 1. 5. ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς. Eth. Nic. 7. 3. οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.

b) Metaph. 32. 25. ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον. Dieses Ursächliche ist unsichtbar, aber dennoch wirklich, wie das Sichtbare und überhaupt Offenbare; dieses legt von ihm nur Zeugniß ab und offenbart das Verborgene. eth. Nic. 2. 2.: δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι. Siehe über diesen Hauptpunkt weiter unten, wo derselbe besondrer Gegenstand unsrer Untersuchung wird.

len da ist, gehört dem Gebiete des Schönen an." (de partt. animal. 1. 5.) Die Betrachtung des Göttlichen in allem Lebendigen (θεωρία) ist ihm διαγωγὴ οἵα ἡ ἀρίστη. Diese war auch Sokrates' Sache, aber dieser wollte sie nur soweit als Sache aller Menschen, als Gegenstand der Belehrung und des Unterrichts für Alle gelten lassen, als sie unmittelbar die äußere That bestimmen und den Menschen zum Herrn seiner eignen Angelegenheiten machen konnte, indem sie ihn zuletzt auf ein mächtiges und überall entscheidendes Wissen vom Göttlichen in ihm hinwies. In seine philosophischen Rechte hat ihn vollständig wieder eingesetzt Schleiermacher in seiner bekannten akademischen Vorlesung.

Den Anaxagoras, den er den Nüchternen unter Trunkenen nennt, weil er zuerst sich darauf besann, τὸν νοῦν πάντα διακοσμεῖν, tadelt er scharf, wie Plato, daß er diesen glücklichsten Fund so gar nicht zu schätzen wußte und den Zweckbegriff nicht allein ungenügend, sondern sogar verkehrt anwandte und z. B. sagte: διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον· εὔλογον δὲ, widerlegt Aristoteles, διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν. — ὁ γὰρ φρονιμώτατος πλείστοις ἂν ὀργάνοις ἐχρήσατο καλῶς, ἡ δὲ χεὶρ ἔοικεν εἶναι οὐχ ἓν ὄργανον ἀλλὰ πολλά (de partt. animal. 4. 10.)

Dem Demokrit ertheilt er ein besondres Lob, daß er noch über die Natur philosophirte und ihre Gestalten zuerst durch den Gedanken zu befestigen suchte, während bald darauf πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες. Doch trifft er ihn scharf, daß er, indem er σχῆμα und ῥυσμός, Gestalt und Bewegung zu Principien machte, die Gestaltung selbst dem Zufall überließ (de partt. animal. 1. 2.): „Denn aus denselben Elementen könne eine Tragödie und Comödie bestehen" (de generat. et corr. 1. 2.), d. h. alswenn dadurch, daß man einen Sack voll Buchstaben ausschütte, gleich eine Tragödie und Comödie entstünde. Bei Empedocles, der durch die Principien der φιλία und des νεῖκος die vier Elemente sich mischen ließ, freut es ihn, daß er wenigstens noch von einem λόγος τῆς μίξεως (wie Heraklit von einem λόγος τοῦ ῥεύματος) spricht, wiewohl ihm selbst unverständlich und von der Wahrheit gezwungen (de partt.

animal. 1. 1.) Die übrigen Philosophen, welche wie die Physiologen, die ὕλη beseelten und blos eine ὑλικὴ οὐσία kannten, oder welche, wie die Eleaten, ἓν εἶναι τὸ πᾶν καὶ ἀκίνητον behaupteten, stehen dem Zweckbegriffe, folglich dem Aristoteles noch zu fern, der ja überall auf die Energie des Zweckes ausgeht. Doch findet er in Allem, was Spuren desselben an sich trägt, etwas Bedeutendes, daher er auch keinen Denker ganz mit Stillschweigen übergeht. [a])

So blieben denn Plato und die Sophisten als diejenigen stehen, in welche sich der prüfende und zusammenfassende Blick des Aristoteles theilt. Sie werden für ihn Lehrer ebensowohl durch das, was sie nicht haben, als durch das, was sie haben; denn sie ergänzen sich durch das eine, wie durch das andre. Der gemeinsame Ansatz und Fortschritt aber von Beiden aus ist folgender: die Sophisten haben das Princip, welches sie suchten, vollständig aufgegeben und irren princip- und zwecklos in dem „All — Eins", zwischen dem „Einen und Vielen" umher. Diese überzeugt er, daß es unbeschadet aller Thatsachen der Wirklichkeit, die er mit ihnen anerkennt, und gerade um dieser willen ein Festes in der Erscheinung, ein Maaß in der Bewegung gebe und daß dieß allerdings erkennbar sei. Den Plato dagegen fordert er auf, sein μέτρον maaßgebend zu machen und den νοῦς endlich in seine Herrschaft einzusetzen, indem er den Zweckbegriff aus der Wirklichkeit schöpfe und durch Reproduction derselben aus der Idee die wahre vorbildende und productive Kraft derselben thatsächlich bewähre. Indem er dieß nun selbst übernimmt, springt das neue Princip zusammenfassend aus dem Grunde seines Geistes hervor. [b])

---

a) Besonders nicht den Parmenides, den er als Denker vor Allen auszeichnet. metaph. 18. 10—30.

b) Diese ausführliche Sonderung und Determination des Gegenstandes schien durchaus nothwendig, da sonst, wie jedem einigermaßen Kundigen bekannt ist, alle Gefahr vorhanden war, von ihm obruirt zu werden.

2.
Die Kritik der Sophisten.

Die Philosophie war Schulweisheit geworden; der Geist des großen Lehrers war gewichen und seine unberufenen Schüler trieben innerhalb der Schule und sich für die Ausschließlichen haltend ihr anspruchsvolles Wesen. Sie schworen auf die Worte des Meisters, vermochten aber seinen Geist nicht zu citiren. Der „befangene Zuhörer" hörte nur „das äußerliche Wort, nicht das Wort in der Seele", er hielt sich an einzelne Worte und Gedanken und vermochte es nicht, diese durch eigne geistige That zusammenzufassen, „wie mit Ohren und Augen des Geistes zu vernehmen, was Wort und Schrift blos bezeichneten." [a]) Dieß ist das Schicksal aller schöpferischen Geister gewesen und wird es bleiben; Plato konnte es an den Sophisten, die er so meisterhaft im Theätet schildert, voraussehn, und Aristoteles konnte das Vorbild seiner künftigen Peripatetiker an den Schülern seines Lehrers erkennen, und ähnlich auch die großen Lehrer unsrer Nation. Ebenso hatte der Geist des Sokrates auf einen Kritias, Alcibiades und verwandte Chorführer der atheniscchen Jugend vielmehr nicht gewirkt, als gewirkt. Plato hatte freilich zu diesem Schicksale seiner Lehre selbst die Veranlassung gegeben durch seine immer entschiedenere Hinneigung zum Pythagoreismus und zu der sich zu diesem bekennenden, in der ganzen griechischen Welt verzweigten geheimen Gesellschaft. [b]) Dar-

---

a) Analyt. post. 1. 24. ib. 1. 10. Solche Schüler vergleicht Aristoteles mit Knaben, die nachsprechen, ohne eine Ueberzeugung zu haben (eth. Nic. 6. 8.), mit leidenschaftlichen Menschen, welche die schönen Sprüche und Stellen des Empedocles im Munde führen, mit Schauspielern, die sogar Reden Wort für Wort auswendig lernen, ohne sie zu verstehen (eth. Nic. 7. 3.). Solche Schüler und wohl auch Lehrer, die auf solche Schüler rechneten (ib. 10. 9. §. 20.) mochte Aristoteles genug neben sich kennen gelernt haben, da er sie so genau und wiederholt von den ächten unterscheidet.

b) Vergl. Schlosser's universalhistorische Uebersicht der alten Welt. 1. 3. pag. 20—21., wo für den Antheil Platons an jenem Bunde Plutarch. Dion. cap. 9—18. citirt wird. „Das ganze Geheimniß hing wie

aus ging denn allmählich die pythagorisirende Verwandlung seiner Lehre hervor und ihre Abschließung in die Schule, von welcher aus sie phantastisch auf das Leben zurückwirkte, ohne von diesem ein neues Element aufzunehmen und sich ihrer ursprünglichen harmonischen Anlage gemäß vom Leben aus und in dasselbe hinein organisch fortzubilden. Der erste Schritt zum Pythagoreismus war geschehen, als Plato der Fülle des *ἀγαθοῦ* das abstracte *ἕν* substituirte und in die Lücke zwischen die Ideen und die Materie eine neue Gattung der Dinge, die Idealzahlen, setzte. Diese sollten die vollen, schon an und für sich koncreten Gestalten der Ideen mit den Phänomenen vermitteln (metaph. 20. 23—25.) und so mußten die letztern aus dieser Werkstatt (deren Werkzeug die *διαίρεσις* [a]) war,) mit dem Gepräge des Zahlenschema's hervorgehn. Speusippus zergliederte dann die ganze Natur nach diesem Schema in einem voluminösen Werke (*αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις* v. de partt. animal. 1. 2.), welches Aristoteles um eine große Summe gekauft und eifrig studirt haben soll; und der beschränkte aber ehrliche Xenokrates endlich machte den Schematismus der Wissenschaft vollständig, indem er, ganz pythagorisch, dem Zahlenschema auch noch das geometrische hinzufügte und Linien, Flächen und Körper zu Ursachen und Urformen der Dinge machte; er verflüchtigte den koncreten Inhalt der platonischen Ideen vollends und es blieb nichts zurück bis auf ein fertiges geometrisches Bild, das nicht einmal mathematisch

---

eine Klette zusammen, denn es heißt im Leben des Dion cap. 51. von dem elenden Callippus (einem Pythagoräer): *ὃν φησιν ὁ Πλάτων οὐκ ἀπὸ παιδείας ἀλλ᾽ ἐκ μυσταγωγιῶν καὶ τῆς παρατυχούσης ἑταιρείας γνώριμον αὐτῷ γενέσθαι καὶ συνήθη.* Daß in Plato die Anlage zu einem solchen Treiben vorhanden war, zeigt recht deutlich sein Phädrus, den er gewiß als Jüngling schrieb, als er eben die Lehre und den Umgang des Sokrates gekostet hatte.

[a]) De generat. et corr. 2. 3.: *Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν.* vergl. Trendelenburg Plat. de id. et num. doctrina ex Arist. illustr. Ob Plato später die *διαίρεσις* so ausschließlich und geheimnißvoll geübt, daß jene Worte auf *ἄγραφα δόγματα* zu beziehen wären, ist hier gleichgültig. Genug, sie lag bereits in seiner schöpferischen Ansicht (cf. Tim. 35. C. *ὁ δημιουργὸς ἤρχετο δὲ διαιρεῖν ὧδε.*) und der einmal eingeführte Schematismus der Zahl mußte von selbst die *διαίρεσις* weiter treiben.

erzeugt werden konnte, da es unentstanden war. [a]) So war also die schöpferische Energie des Guten, des *θεὸς ἀγαθός*, wie sie ursprünglich von Sokrates und Plato der Philosophie als Princip eingepflanzt war, in der Schule völlig erloschen und, was von Trümmern seines Werks noch in der Werkstatt umherlag, nennt Aristoteles *πλασματῶδες* (metaph. **276. 7.** *λέγω δὲ πλασματῶδες τὸ πρὸς ὑπόθεσιν βεβιασμένον·* de coelo **2. 12.** heißt es von der Erklärungsweise Plato's: *πρός τινας δόξας καὶ λόγους τὰ φαινόμενα προσελκῶν καὶ συγκοσμῶν.* ib. **283. 18.** *μυρία φαίνεται τά τε ἀδύνατα καὶ τὰ πλασματώδη καὶ τὰ ὑπεναντία πᾶσι τοῖς εὐλόγοις* und in Analyt. post. **1. 22.** ruft er aus: *Τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω. Τερετίσματα γάρ ἐστί.*

Die ganze Philosophie war Mathematik geworden. [b]) So charakterisirt Aristoteles die zusammengeschrumpfte Ideenlehre; auf sie beziehen sich die vorigen Ausdrücke und nicht auf die ursprüngliche, echt platonische, die er in ihrer Idealität und Lebensfähigkeit wohl zu fassen und zu entfesseln versteht. Das kleine Erbe, welches kaum zum Unterhalt der Schule ausreichte war kein Gegenstand für einen Aristoteles; mit den Sophisten aus dem Heiligthume derselben ausgeschlossen, ging er auf die ideale That des Plato zurück, brachte ihr die reale der Sophisten entgegen und gründete das Lykeion als offenen Tempel des offenbarenden Gottes.

Die Sophisten trieben vor den Augen der Ideologen und ihnen zum Trotz immer noch ihr altes Wesen, ihre *ἄλογος τριβή*, wie es Plato nennt. Die Skeptiker hatten sich

---

a) Was die Anwendung auf das Werden betrifft, die man in der Schule schon seit Platons Zeiten von diesem Schematismus machte, so war er, nach dem Entwurf im Timäus, ein Mischen der durch die *διαίρεσις* gesonderten Elemente: und Aristoteles findet zuletzt zwischen der pythagoreischen und platonischen Theorie des Entstehens nur noch den Unterschied, daß *οἱ μὲν Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει· τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν, ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.* metaph. 20. So war also Plato durch die Zahlen zuletzt ganz von den „Ideen" abgekommen.

b) metaph. 33. 4. *ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία. οἱ νῦν* sind die Schüler Plato's und Anhänger der Ideenlehre.

ihnen zugesellt und Plato hieß bei ihnen der *δεινὰ θαύματα πλάττων*. Sie konnten an seine dialektischen Wunder nicht glauben, denn sie waren *ἀδύνατα, οὐδένα*. Sie schlugen den Thatsachen in's Gesicht und mußten also Nichts sein, wenn diese Etwas waren, sei es auch, was es wolle. Aber die Ideologen sahen die Thatsachen von sich aus, nur nicht mit den Organen, mit denen man die Dinge sieht, wie sie sind, sondern mit einem ganz besondern, das ihnen der Meister geöffnet hatte; ja bei ihrer Annäherung an die kynische Schule gab es wohl Viele unter ihnen, die nach dem Muster des platonischen Weisen, der alle Formen der Dinge ursprünglich ausgeprägt im Busen trägt und, nachdem er das innegeworden, der Welt nicht mehr bedarf: die nach diesem Muster und ganz konsequent Nichts lernen zu brauchen glaubten, weil alles Lernen nur ein Wiederholen dessen sei, was man schon weiß.[a]) Jedenfalls aber strebten sie, ihre Schemata aus der allgemeinen Wandlung der Begriffe, Dinge und Gesinnungen zu retten und vor der Skepsis der Erfahrung sowie vor der zerstörenden Willkühr der Sophistik durch immer größere Entfernung von der Wirklichkeit in Sicherheit zu bringen.

Aristoteles wendet sich nun zu den Sophisten und untersucht die Ursachen und Rechte ihres Unglaubens, ihre Fessel; dann aber fixirt er sie vor einer Erscheinung und sucht ihnen hier „das Wunder des Geistes" einleuchtend zu machen. *Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ μειζόνων διαπορήσαντες* (metaph. 7. 27.).

Jene Fessel findet nun Aristoteles, wie Platon, in der *ἀπαιδευσία*; aber er weiß sie mit der größten logischen Schär-

---

[a]) Wenigstens spricht Aristoteles mehrmals von dieser Consequenz und wendet sie, indem er zeigt, daß es verschiedene Arten und Stufen von *ἄγνοια* gebe, gegen die angeborenen Ideen an. Merkwürdig, wie dieß Plato schon an den Sophisten erlebt hatte Theaet. 180. C: „Bei ihnen wird gar nicht Einer des Andern Schüler, sondern sie wachsen von selbst auf und immer glaubt Einer vom Andern, er wisse Nichts."

se nach und zeigt zugleich ihre Lösung. Plato hatte noch jene beiden Koryphäen der Sophistik, den Protagoras und Gorgias, sich gegenüber, die „eine Art von Gigantomachie um das Sein kämpften; denn Einige ziehen Alles gleichsam vom Himmel auf die Erde herab und wollen es antasten wie Eichbäume und Felsstücke.“ (Plat. Soph. p. 246.) Sie sind die Repräsentanten der beiden Secten, der *ῥεόντων* und *τοῦ ὅλου στασιωτῶν* (Theaet. 181. A.). Der Eine gründete seinen Satz: *Πάντων μέτρον ἄνθρωπός ἐστιν, — ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἴεται αὑτῷ καὶ ὄντα.* (ib. 178. B.), auf das Herakliteische: *πάντα ῥεῖ;* der Andere behauptete: „das Sein ist nicht. Und wenn es wäre, so wäre es nicht zu erkennen; und wäre es zu erkennen, so wäre es nicht auszusprechen“, und lehrte diesen Satz als Consequenz des Parmenides.[a]) Beide beriefen sich auf die augenblickliche, eben vorliegende unabweisliche Wahrnehmung der Sinne; daß diese in demselben Momente Eines und unendlich Vieles, und im nächsten Augenblicke schon wieder ein Andres sei,[b]) wußten sie mit allen Kunststücken der Eristik (die sich unter den Sophisten zuletzt förmlich wie in der Schule fortpflanzten) geltend zu machen und so jeden Versuch, den Gedanken zum Stehen zu bringen, zu vereiteln.[c]) Plato persiflirte sie mit echt dramatischer Kunst (vgl.

---

a) Metaph. 56. 9. wird Parmenides auf seinen Satz geführt: (lin. 19. *ἅπαντα τὰ ὄντα ἢ ἓν ἢ πολλὰ, ὧν ἓν ἕκαστον.* Das ist Thatsache.) *ἀλλὰ μὴν εἴ γ' ἔσται τι αὐτὸ ὂν καὶ αὐτὸ ἓν, πολλὴ ἀπορία πῶς ἔσται τι παρὰ ταῦτα ἕτερον· λέγω δὲ πῶς ἔσται πλείω ἑνὸς τὰ ὄντα. τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν· ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου ἀνάγκη συμβαίνειν λόγον ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν.* Sowie nun dem Parmenides das Viele nicht denkbar war, so war dem Sophisten das Eine nicht wahrnehmbar; und so war, wenn auch nicht das Sein, doch die Erkenntniß des Seins aufgehoben.

b) so daß, wie Heraklit sagt, *δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστω ἐμβηναι.* metaph. 79. 10.

c) cf. Plat. Theaet. 152. sqq.: *ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν. ἐκ δὲ δὴ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα, ἃ δὴ φαμὲν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες, πᾶν γίγνεταί τινα* Eins ist immer am Andern und geht zum Andern. — *διὰ τὸ πολλάκις*

Theaet. 179. E. Soph. 218. E — 221. C. an der erstern Stelle vergleicht er sie mit bremsgestochenen Bestien, an der zweiten mit dem Angelfischer) und verwundete sie damit gewiß am tiefsten, tiefer als sie ihn mit ihren *ῥηματισκίοις αἰνιγματώδεσι* trafen, aber dialektisch zu vernichten vermochte er sie nicht. Denn ihre Sprüchlein, die sie gegen ihn abschossen, fing er nicht auf, sondern er stellte ihnen gebietend seine Kategorien von *οὐσία καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ τὸ ταὐτόν τε καὶ τὸ ἕτερον, ἔτι δὲ ἕν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμόν* entgegen und zeigte, wie seine *οὐσία* und sein *ταὐτόν* nicht mit dem Gesicht, noch mit dem Gehör, also [a]) überhaupt nicht *διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων* wahrgenommen werde, sondern *αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.* Dieß konnten ihm die Sophisten getrost zugeben, denn von einem solchen Organe, zu dem sich bei Plato die ganze Seele gesteigert hatte, spürten sie Nichts, von einem Verlangen nach einem ruhig drein schauenden Urbilde wußten sie Nichts und sie begnügten sich mit der ihnen zugestandenen Bewegung, die sie sich in Ermangelung eines anderweitigen Maaßes selbst zumessen wollten.

Aristoteles aber zeigte ihnen, daß es noch ein andres Maaß, womit der Mensch und die Dinge gemessen werden, gebe, und brachte sie zum Stehen. Die Waffe, die er gegen sie schmiedet und braucht, ist der berühmte, so vielfach falsch gehandhabte Satz des Widerspruchs: [b]) *Τὸ γὰρ αὐτὸ τοισδὶ μὲν φαίνεσθαι τόδε εἶναι καλόν, τοισδὶ δὲ τοὐναντίον, μέτρον δὲ εἶναι τὸ φαινόμενον ἑκάστῳ.* metaph. 221. 14 — 19.

[a]) So schloß er; so schloß aber Aristoteles nicht. Bei ihm melden die Sinne die Gegenwart der *οὐσία*, die sich sogleich als *ἐνέργεια* ankündigt, in die Seele herein, und diese formt alsbald aus den einzelnen Anschauungen nach Einem Muster ein Gesammtbild. Siehe unten.

[b]) Die gesammte Begriffsphilosophie seit Deskartes hat diesen Satz mißverstanden. Sie nimmt ihn als Princip, um Dasein zu konstituiren, während ihn der Schöpfer nur braucht, um eine einzelne Thatsache, die bereits vorliegt, so, wie sie in diesem Augenblicke an dieser bestimmten Stelle sich giebt und „wahr" ist, zu konstatiren. Um sie in eine neue, reale Verbindung zu bringen, dazu braucht er den *ὁρισμός*, als *ἀρχὴ τῆς ἀποδείξεως*, durch den er selbständiges Dasein wirklich konstituirt. Den Satz des Widerspruchs und den Satz der Identität (*δεῖ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ.* analyt. prior. 1. 32.)

ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. „Offenbar ringt er, sagt Trendelenburg, in dieser wohlverwahrten Form des Satzes darnach, einen untheilbaren Punkt zu erreichen, der als solcher in sich bestimmt sein müsse und die Zweideutigkeit der Auffassung ausschließe.“ Diesen Satz nennt er (metaph. 67.) *ἀρχὴ συλλογιστικὴ, βεβαιοτάτη, γνωριμωτάτη, περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον, ἣν γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὁτιοῦν γνωρίζοντι καὶ ἥκειν ἔχοντα, φύσει ἀρχὴ τῶν ἀξιωμάτων.* Er spricht die in sich einige Natur des noch leeren Denkens aus, das keine Widersprüche in seinem Inhalte duldet und diesen darnach zu sondern und zu sichten vermag. *Γνωριμωτάτη* mußte er diesen Satz wohl nennen, da ihn das Denken überall praktisch anwendet und ihn in jeder Thätigkeit finden kann. Auch die Sophisten übten ja seine Praxis, ohne ihn noch zu kennen, und hatten damit im Stillen bereits die Einheit des Denkens anerkannt, die jeder Zersplitterung widersteht; ja er war die einzige Thatsache neben den Thatsachen der Erscheinung, die Aristoteles mit ihnen gemein hatte, worauf sie also eingehn konnten und mußten. Sie wendeten ihn in ihren Trugschlüssen fortwährend an, geradeso, wie nach Leibnitz „alle Erfindungen durch die guten Regeln der Logik geschehen“, ohne daß sie dem Erfinder bekannt sind. Die zweideutigen Mittelbegriffe ihrer Trugschlüsse führten in richtiger Schlußform immer auf zwei einander widersprechende Schlußsätze und aus diesem Widerspruche schlossen sie, den Satz des Widerspruchs (Widersprechendes

---

braucht er nur als negative Kriterien des Wahren, durchaus nie positiv; die Sache muß erst da sein und das Wahre, den *ἀληθὴς λόγος*, geben, dieser zeugt sich nicht fort ohne Mitwirkung der Sache (*ἔστι δὲ ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος οὐδαμῶς αἴτιος τοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα· τὸ μέντοι γε πρᾶγμα φαίνεταί πως αἴτιον τοῦ ἀληθῆ τὸν λόγον εἶναι· τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα, ἢ μὴ εἶναι, ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται* (categ. 9.). Hegel aber, bei dem beide Sätze die fortzeugenden Principien sind, dichtet diesen setzenden Gebrauch dem Aristoteles geradezu an und Biese hebt es als die spekulativste That des Aristoteles hervor, daß er die *στέρησις* (die Negativität) entdeckt habe. Die „Selbstzersplitterung des Eins“, die Hegel auf diesem Wege durchführte, wollte ja Aristoteles gerade bei den Sophisten verhindern. Doch das Beste darüber hat schon Trendelenburg gesagt in seinen logischen Untersuchungen 1. pag. 19—21. und in seinen beiden Streitschriften: „die logische Frage in Hegels System.“

Sein ist nicht) stillschweigend zum Obersatze eines neuen Schlusses nehmend, ganz folgerecht: auch dieses Sein ist nicht das, was es ist. Sie wandten ihn also an, sowie sie überhaupt die Schlußformen mit erstaunlicher Virtuosität anwandten, aber ohne diese und jenen anders, als in koncreten Fällen, spitzfindig ersonnenen Beweisen zu kennen; sie kannten dieselben nicht in ihrer nothwendigen Gestalt und sollten sie also zuerst kennen lernen, und dann auf Grund derselben im Angesicht der Thatsachen mit ihm streiten (ἥκειν ἔχοντες). Sie kannten die Grenzen und nothwendigen Formen des Beweises nicht, sie wußten nicht, daß der Satz des Widerspruchs schon bei der simpelsten Wahrnehmung zur Anwendung komme und, schon an den Pforten der Seele stehend, nichts Falsches in dieselbe hineinlasse, das ja erst hinterher durch die willkührlich kombinirende Thätigkeit des Verstandes entsteht ohne Zuthun der Sache. [a]) Darauf bezieht sich ihre ἀπαιδευσία: metaph. 66. 21.: ὅσα δ᾽ ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι᾽ ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν [b]) τοῦτο δρῶσι. ib. 68. 5.: ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν, τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. ib. 81. 30.: λόγον γὰρ ζητοῦσιν, ὧν οὐκ ἔστι λόγος. Auf seine Analytika also verweist er sie; hier sollen sie die strenge Zucht des Denkens finden, Grenzen, Maaß im Fortschritt immer an der Hand der Sache selbst; hier kommt er denjenigen zu Hülfe, die als ἀκούοντες (metaph. 66. 25.) durch die Paradoxen (ib. 84. 24—26.) in Verwir-

---

a) Metaph. 127. οὐ γάρ ἐστι τὸ ψευδός τε καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ᾽ ἐν διανοίᾳ. — ἡ συμπλοκή ἐστι καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν.

b) Das ἀναλυτικόν ist das, was wir das Logische, die Platoniker das Dialektische nennen. Mit dem λογικῶς und διαλεκτικῶς bezeichnet Aristoteles die beim Aeußern und Wahrscheinlichen stehen bleibende Behandlung, wie er sie in der Topik lehrt. Das ἀναλυτικῶς (auch πραγματικῶς) dringt in die Gliederung ein und deckt die Genesis der Sache auf. Das ἀναλύειν ist nämlich ein geometrischer Ausdruck (ἀναλύειν — ὥσπερ διάγραμμα. Eth. Nic. 3. 3.). Der Geometer löst die gegebene Figur in ihre Elemente auf, um ihre Entstehung zu finden und sie genetisch zu rekonstruiren.

rung gebracht, sich nicht helfen können (ὅταν μὴ δύνωνται λύειν λόγους ἐριστικοὺς, ἐνδόντες etc.) und das Vertrauen zu sich selbst und zur Wahrheit verlieren. Die Letztern bedürfen der Befreiung, die Erstern der Gewalt (ib. 76. 18. οἱ μὲν γὰρ πειθοῦς δέονται, οἱ δὲ βίας). Beides giebt er in seinen Analyticis wirklich, sowohl die Lösung, als den Fortschritt von einem festen Puncte aus. In den analyticis prioribus zeigt er die Entstehung und die Formen des Urtheils und des Schlusses;[a]) in den analyticis posterioribus zeigt er das Wesen des Beweises, der Begriffsbestimmung und das organische Zusammenwirken aller zu einem in geschlossenen Gliedern fortschreitenden Erkennen, welches sich nie von der Sache selbst trennt. Hier (analyt. post. 1. 3—21.) setzt er vor allen Dingen die Grenzen der Wissenschaft überhaupt fest, und bestimmt insbesondre die Grenzen der ἐπιστήμη ἀποδεικτική,[b]) die sich nicht, wie der Beweis der Sophisten, in's Unendliche verläuft oder im Kreise dreht, sondern ihre ὅρους, als ἄμεσα ἀναπόδεικτα, ἀρχὰς, von einer höhern Wissenschaft entlehne, die zu diesen Begriffen komme οὐ δι' ἀποδείξεως, ἀλλ' ἕτερον τρόπον, nämlich durch die aus der Sache selbst schöpfende ὁριστική. Das Haupt dieser „ersten Wissenschaft", sowie diese das Haupt der jener zweiten, also das Haupt des gesammten Organismus des Wissens, sei, ohne selbst Wissenschaft zu sein: der νοῦς.

Was es aber mit dieser neuen Methode neben und über der des Beweises für eine Bewandniß habe, wie sie sich an die Sache anlege und sich ihrer in ihrer eignen festen Gestalt bemächtigen könne, das macht er ihnen selbst an einem einzelnen Gegenstande vor und zwingt sie durch den Satz des Widerspruchs, den Ansatz, also auch die nothwendige Aus-

---

a) Im letzten Capitel der ἐλεγχ. σοφιστ. sagt Aristoteles selbst, daß er über den Schluß ganz selbständige Forschungen anstellen mußte: περὶ μὲν τῶν ῥητορικῶν ὑπῆρχε πολλὰ καὶ παλαιὰ τὰ λεγόμενα. περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἴχομεν πρότερον ἄλλο λέγειν.

b) Der Gegenstand derselben sind nicht die καθ' αὑτά, sondern συμβεβηκότα. Mit diesen nun beschäftigen sich die Sophisten.

führung anzuerkennen. (Metaph. Γ. pag. 64 — Ende.) Er zeigt ihnen nämlich ein τί, τόδε τι, eine eben gegenwärtige einzelne Erscheinung; kaum haben sie dieselbe mit Namen genannt und bezeichnet (εἶναι τί, sie sei etwas), so nöthigt er sie auch, bei der Stange zu bleiben und in dem eben in's Auge gefaßten Punkte entweder ein Festes und Bestimmtes anzuerkennen und die augenblickliche Gegenwart eines Wesens zu statuiren (metaph. 71. 16. ἓν γὰρ ἦν, ὃ ἐσήμαινε, — τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστί — καὶ ἦν τοῦτο τινὸς οὐσία. — οὐκ οὐσία, οὐσίας δέ τι. ἔσται ἄρα τι καὶ ὡς οὐσίαν σημαῖνον. ἤδη τι ἔσται ὡρισμένον — τόδε τι καὶ ὡρισμένον —), oder Sinn und Sprache zu verleugnen (οὔτε φθέγξασθαι οὔτ' εἰπεῖν), und mit dem Denken sich selbst aufzuheben (συμβαίνει δὴ καὶ τὸ θρυλλούμενον πᾶσι τοῖς τοιούτοις λόγοις, αὐτοὺς ἑαυτοὺς ἀναιρεῖν), denn mit jedem Worte, was sie sagen, strafen sie ihre eigne Existenz Lügen. Das ganze Verfahren ist so planmäßig, so logisch berechnet, um Jenen einen festen Punkt als erste Thatsache der Wissenschaft, an den sich dann andre in organischer Folge ansetzen können, einleuchtend zu machen, daß ich die eignen Worte des Aristoteles hier übersetze: (metaph. 68. 18 sq.) „Der Anfang gegen Alles dieser Gattung (die Zersplitterung des Einzelnen in Vieles, Verwandlung des Bestimmten in Unbestimmtes), ist nicht so, daß man sie sagen läßt, es sei irgend Etwas oder es sei nicht, denn das könnte man für eine petitio principii nehmen; sondern man läßt sie blos irgend ein Bestimmtes bezeichnen sowohl für sie als für den Andern. Denn das muß er (der Sophist), wenn er anders etwas sagen will; und will er nicht reden, so darf er überhaupt nicht reden, weder für und mit sich, noch zu Andern. Sobald er aber sich dazu versteht, so wird alsbald ein Beweis möglich sein, denn es giebt nun alsbald etwas in sich Begrenztes. Und ferner, wer dieses zugegeben hat, hat auch zugegeben, daß es ein Wahres gebe unabhängig vom Beweise. Folglich verhält sich nicht Jedes so und zugleich Anders. So ist denn offenbar, daß wenigstens nun dies Eine wahr ist, daß das Wort dieß bedeute: dieses Bestimmte

da, worauf ich eben hinweise, ist, oder: es ist nicht.“ [a]) „Und warum, fährt Aristoteles fort, geht er denn nach Megara und ruht nicht vielmehr, in der Meinung, daß er gehe? und warum geht er nicht sogleich mit Tagesanbruch in einen Brunnen oder in eine Bergschlucht, falls er sie eben antrifft, sondern nimmt sich offenbar gar wohl in Acht, da er nicht gleicherweise glaubt, es sei nicht gut und es sei gut, hineinzufallen? Offenbar sofort ist es, daß er das Eine für besser nimmt, das Andre für schlechter. Wenn sie also nicht Wissende sind, sondern blos Wähnende (*μὴ ἐπιστάμενοι ἀλλὰ δοξάζοντες*), so möchte es bei weitem nothwendiger für sie sein, sich um die Wahrheit zu bemühen, wie es auch für einen Kränklichen nothwendiger ist, auf die Gesundheit zu achten, als für einen Gesunden.“

Diese Stelle ist recht dazu geeignet, Princip und Methode des Aristoteles in ihrer ursprünglichen Anlage und in ihrem lebensvollen Keime zu zeigen. Man sollte glauben, es hätte für Aristoteles kaum eines Plato bedurft, um diesen Keim zu wecken. Aber er hatte den Plato und wir werden sehen, was dieser that, um ihm die verborgene Gestalt hervorleuchten zu lassen. Gegenwärtig liegt uns zunächst zur Hand dasjenige, was er von den Sophisten her als neues Element der platonischen Lehre zubringt: Es ist die Thatsache der *οὐσία* als *τόδε τί*.

Trendelenburg in seiner Ausgabe von Aristoteles de anima erklärt diesen höchst bezeichnenden Aristotelischen Ausdruck (pag. 325): *τόδε τι*, quo pronomine Aristoteles utitur ad id significandum, quod undique definitum est. So sind bei Aristoteles *τὰ τινά* die wirklichen und in sich bestimmten Dinge; *ἔστι τί* ist die erste Bedingung des Erkennens, denn dieses soll dann sagen, was es ist (*τί ἐστι*). Das *τί* muß daher gegenwärtig sein, ein in sich und allseitig bestimmtes Ganze (*ὅλον τί*), worauf man hinweisen kann, ein *τόδε*. metaph. 143. 11.: *τὸ δ᾽ ἅπαν τόδε Καλλίας ἢ Σωκράτης ἐστίν*: das Ganze da, worauf ich hinzeige, ist Sokrates oder Kallias.

---

[a]) *δῆλον ὡς τοῦτό γε αὐτὸ ἀληθές, ὅτι σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ ἶναι ἢ μὴ εἶναι τοδί.*

metaph. 133. 12. heißt es geradezu, daß das τόδε nicht einzelnen Prädicaten, die man von einem Wesen aussagen könne, sondern nur diesem Wesen zukomme als einem bereits in sich geschlossenen und vollendeten Ganzen, welches durch kein συμβεβηκός vermehrt oder vermindert werde: ὅταν δ' ἄλλο κατ' ἄλλον λέγηται, οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι, οἷον ὁ λευκὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι, εἴπερ τὸ τόδε ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον. analyt. post. 1. 22.: τὸ δὲ συμβεβηκὸς οὐκ εἶναι ὑποκείμενον τί. οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων τίθεμεν εἶναι, ὃ οὐχ ἕτερόν τι ὂν λέγεται, ὃ λέγεται, ἀλλ' αὐτὸ ἄλλου καὶ ἄλλ' ἄττα καθ' ἑτέρου. Das τόδε τι ist also ein vollständig fixirter, unabhängig von der Auffassung bestimmter Punkt im gegenwärtigen Dasein; er läßt nicht willkührlich außer dieser selbständigen Bestimmtheit als Ganzes noch diese oder jene Bestimmungen zu, wie das gegen das Individuelle gleichgültige τοιόνδε (metaph. 60. 15. οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε· ἡ δ' οὐσία τόδε τί), sondern er ist, wie im Ganzen, so in seinen einzelnen abzusondernden Bestimmungen begrenzt, ein ὡρισμένον: metaph. 143. 9.: τόδε τι καὶ ὡρισμένον, und demnach heißt es analyt. post. 1. 22.: Ἀνάγκη ἄρα, εἶναί τι, οὗ πρῶτόν τι κατηγορεῖται, καὶ τούτου ἄλλο· καὶ τοῦτο ἵστασθαι. καθ' ὧν μὲν γὰρ λέγεται τὰ συμβεβηκότα, ὅσα ἐν τῇ οὐσίᾳ ἑκάστου, ταῦτα οὐκ ἄπειρα. Folglich — ἀνάγκη, ἵστασθαι τὰς κατηγορίας τὰς μεταξύ, nämlich die zwischen je zwei Bestimmungen des Wesens, oder zwischen diesem und einer seiner Bestimmungen liegen. Die οὐσία (τόδε, οὐσία καὶ τί metaph. 215. 15.) ist also nach Aristoteles vollkommen ungetheilt in jedem Einzelnen gegenwärtig und sie ist es, welche wir meinen, wenn wir auf jenes hinzeigen; sie ist das eigentlich Feste, woran das Einzelne (τοδί. analyt. post. 2. 2.: εἶναι μὴ τοδὶ ἢ τοδί, ἀλλ' ἁπλῶς τὴν οὐσίαν) seinen Halt hat; sie ist der Willkühr des Denkens entrissen, ein ἴδιον[a]) und steht dem Form- und Grenzenlosen, unendlich Bestimmbaren, der Ma-

---

[a]) metaph. 155. 27: πρωτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ.

terie (metaph. 165. 20. 131. 11. λέγω δ' ὕλην, ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται, οἷς ὥρισται τὸ ὄν.) gegenüber, die ebendeshalb kein Gegenstand des Wissens ist (ἄγνωστος καθ' αὑτήν. met. 149. 9.): der einzige dieser Art, den Aristoteles kennt und den er durch den Zweckbegriff vernichten muß (s. unten). Die οὐσία dagegen ist ebendeshalb, weil sie das Maaß in sich selbst hat und mit diesem unverletzlich und unvermeidlich vor uns tritt, der Erkenntniß zugänglich, und da ihr Maaß auch das des Wissens ist, so messen sich Wissen und Wesen an und durch einander, bis das Wesen vom Wissen anerkannt ist und beide zusammenstimmen, das eine nicht ist, was nicht auch das andre wäre: metaph. 195. 17. καὶ ἐπιστήμην δὲ μέτρον τῶν πραγμάτων λέγομεν, καὶ τὴν αἴσθησιν διὰ τὸ αὐτὸ, ὅτι γνωρίζομέν τι αὐταῖς, ἐπεὶ μετροῦνται μᾶλλον ἢ μετροῦσιν. ἀλλὰ συμβαίνει ἡμῖν ὥσπερ ἂν εἰ ἄλλου ἡμᾶς μετροῦντος ἐγνωρίσαμεν, πηλίκοι ἐσμὲν τῷ τὸν πῆχυν ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν ἐπιβάλλειν. So entsteht denn endlich der Begriff, welcher aussagt, was das Wesen ist, der der Sache selbst eigen ist und überhaupt ganz, was diese: analyt. post. 2. 4.: τόδε τι ἴδιόν τε καὶ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται· Metaph. 153. 25.: ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας· ὥστε ἑνός τινος δεῖ αὐτὸν εἶναι λόγον. καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει. [a])

So ward also jene alte Dialektik des Eins und Vielen von Aristoteles in der That und Wahrheit überwunden: „Begrenzt sind die Wege, so daß, da der Weg nach unten steht, er auch nach oben stehen und es ein Erstes geben wird, dem kein Andres zu Grunde liegt.“ [b]) Die Philosophie war von der Dialektik und Sophistik, die mit ihr um denselben Gegenstand ringen (περὶ τὸ αὐτὸ στρέφεται),

---

[a]) Ausführlicher wird über diese echt aristotelischen Begriffe und Worte die Rede sein bei Gelegenheit der Methode, der sie eigentlich angehören. Hier sollten sie nur auftreten.

[b]) Analyt. post. 1. 21.: Πεπερασμέναι εἰσὶν αἱ ὁδοί· τὰ δὲ πεπερασμένα πεπερασμένως ἀνάγκη πεπεράνθαι πάντα. — Ὥστ' ἐπεὶ τὸ κάτω ἵσταται ὁδὸς, καὶ ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω στήσεται καὶ ἔσται τι πρῶτον, ᾧ οὐχ ὑπάρχει. (sc. ἄλλο).

die ihre Gestalt, aber nicht ihr Wesen annehmen,[a]) scharf geschieden, die Sophistik entlarvt und der Philosophie ihre eigenthümliche Macht und Bedeutung (δύναμις) vindicirt: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ, περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ· ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ᾽ οὔ.

Dann aber kommt Aristoteles dem geschlagenen Sophisten zu Hülfe und richtet ihn wieder auf. Er weist genau die Stelle nach, wo die Fessel saß und wie er eigentlich der Schwere des Gegenstandes erlag (ἡττηθεὶς ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως[b]), als er daran verzweifelte, die Wahrheit ergreifen zu können. Denn er glaubte, wie schon Plato sagt, sie müsse sich mit Händen greifen, „mit dem Finger nachweisen lassen" (analyt. post. 2. 7.), und er hatte darin allerdings, aber einseitig, Recht. Der Wahrheit Suchende geht von der Wahrnehmung aus, aber er bleibt nicht bei ihr stehen, er hält sie nicht für das allein Wahre, obwohl auch sie etwas von dem Wahren ist, das ohne sie nicht gewonnen werden kann. „Die Ursache dieses Wahnes war für sie, daß sie auf die Wahrheit zielten zwar mit Bezug auf die Dinge (das Wirkliche), das Wahrnehmbare aber allein für die Dinge nahmen, weshalb sie wohl Wahrscheinliches sagen, aber nicht Wahres. Und ferner, indem sie diese Natur da in Bewegung sahen, indem sie sahen, daß sich von dem, was sich verändere, nichts Wahres aussagen lasse, hielten sie es überhaupt für unmöglich, in Bezug auf das überhaupt sich Verändernde etwas Wahres auszusagen. Denn aus dieser Annahme erwuchs (ἐξήνθησεν) die über alles Gesagte hinaus auf die Spitze getriebene Meinung, das Heraklitisiren.[c]) Wir aber werden gegen dieses Heraklitisiren sagen, daß das Sichverändernde, wenn es sich verändert, ihnen zwar einen gewissen wahren Grund giebt zu glauben, daß es nicht sei; jedoch ist

a) Οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ. metaph. 64. 22.

b) νῦν δ᾽ οὐ συνιεὶς αὑτοῦ, τί ποτε λέγει, heißt es von Heraklit.

c) Metaph. 78. 25 sq.: αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις, ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ᾽ ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον· δι᾽ ὃ εἰκότως μὲν λέγουσιν, οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν. etc.

er sicherlich zum wenigsten (*γε*) zweifelhaft; denn was Etwas ablegt, enthält Etwas von dem Abgelegten, und wenn Etwas wird, so muß nothwendig Etwas davon schon sein.[a]) Folglich hätten sie gerechter diesen Ort des Sichtbaren, der ja ein unendlich kleiner Theil des Ganzen ist, sich selbst anklagend freisprechen sollen, als wegen dieses Irdischen und Vergänglichen (*ταῦτα, τὰ δεῦρο*) über jenes Unvergängliche und Himmlische (*ἐκεῖνα, ὅλον τὸν οὐρανόν*), über das Universum selbst verdammend abzuurtheilen."[b]) „Ueberhaupt, schließt Aristoteles metaph. 222. 20 sq., ist es Unsinn, von der Erscheinung dieses Veränderlichen und nimmer in Demselben Beharrenden aus, von diesem aus ein Urtheil über die Wahrheit zu fällen.[c]) Man muß nämlich von dem stets sich gleich Verhaltenden und keine Veränderung Eingehenden aus nach dem Wahren jagen. Zu dieser Gattung gehört aber das, was dem organischen Ganzen (*κόσμος*) gemäß ist." Das Wesentliche davon ist aber das Princip: polit. 1. 2.: „Wo aus Vielem Ein bestimmtes Gemeinsames (*ἕν τι κοινόν*) zusammengesetzt ist, da zeigt sich im Innern stets das Herrschende[d]) und das Beherrschte." (soph. elench. 34.) „Das herrschende Princip aber ist um so kleiner an Umfang als es größer ist an Macht und Würde, und daher am schwersten zu erschauen."

Ueberblicken wir denn noch einmal die ganze Verhandlung. Aristoteles steigt förmlich zu dem Sophisten herab und treibt ihn aus seiner Stellung heraus in die organische Entwickelung der Sache hinein. Daß der Sophist gehen werde, sobald er nur sehe, daß er es könne (*ἀρχὴν γὰρ ζητεῖ*), das war für ihn Thatsache; als Sokratiker hatte er sie an sich selbst

---

a) Metaph. 79. 11 sq.

b) Metaph. 79. 23 sq.: -- *ὥστε δικαιότερον ἂν δι' ἐκεῖνα τοῦτον (τὸν τόπον) ἀπεψηφίσαντο, ἢ διὰ ταῦτα ἐκείνων κατεψηφίσαντο.*

c) *ὅλως δ' ἄτοπον ἐκ τοῦ φαίνεσθαι τὰ δεῦρο μεταβάλλοντα καὶ μηδέποτε διαμένοντα ἐν τοῖς αὐτοῖς, ἐκ τούτου περὶ τῆς ἀληθείας κρίσιν ποιεῖσθαι. δεῖ γὰρ ἐκ τῶν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων καὶ μηδεμίαν μεταβολὴν ποιουμένων τἀληθὲς θηρεύειν. τοιαῦτα δ' ἐστὶ τὰ κατὰ τὸν κόσμον.*

d) al. *τὸ ἑνοποιόν, συνέχον*, das Einheitbildende, Zusammenhaltende.

erfahren und war von ihrer Abstammung aus der menschlichen Natur überzeugt. So schaffe man denn, ist sein Gedanke, dem Sophisten Organe zum Gehen, d. h. man bilde ihm, nachdem man durch den Satz des Widerspruchs den Geist des Widerspruchs aus ihm vertrieben und ihm die Thatsache, daß das Wahre doch wenigstens in jedem einzelnen Momente mit sich übereinstimme, aufgedrungen hat, eine feste, die einzelnen Momente bezeichnende und für ihre Verknüpfung im Denken brauchbare Sprache; ihn selbst aber lehre man sie auch handhaben und bilde ihn, indem man ihm ihre Herrschaft übergiebt, zum Herrn derselben. Die Sprache nämlich ist dem bestimmten Gedanken, der von sich Rechenschaft geben soll (s. *λόγον ἀποδοῦναι* unten), unentbehrlich: **metaph. 159. 24**: *ἀναγκαῖον δὲ ἐξ ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον.* Sie ist sein eigenthümliches Organ und seiner Herrschaft unterworfen. Es kommt also, wenn er nicht von seinem Werkzeuge abhängig sein soll, nicht allein darauf an, daß dieses vollkommen ausgebildet und zum Dienste fähig sei, sondern vor Allem darauf, daß er selbst die Funktionen desselben kenne; denn erst, wenn er diese kennt, kann er sie wirklich frei gebrauchen, ohnedieß wird ihm die Sprache, je höher sie gebildet ist, nur um so gefährlicher. Daher ist es denn bei den Mißbräuchen, die man mit der so philosophischen griechischen Sprache trieb, eine besondre Sorge des Aristoteles, jene Funktionen des Wortes in's Licht zu setzen, und die Bücher *περὶ ἑρμηνείας* und *σοφιστικῶν ἐλέγχων* sind ihnen besonders mitgewidmet. [a]) Alsdann übe man ihn

[a]) Aristoteles fordert nämlich für jede geistige Thätigkeit, zu welcher Betrachtung gehört: die Gegenwart, die Versammlung aller Dinge vor dem Geiste, der dann bald so, bald so gestaltend immer harmonisch in sie eingreift: analyt. pr. 1. 30. *δεῖ γὰρ τὰ ὑπάρχοντα καὶ οἷς ὑπάρχει, περὶ ἕκαστον ἀθρεῖν· καὶ τούτων ὡς πλείστων εὐπορεῖν· καὶ ταῦτα — σκοπεῖν ἀνασκευάζοντα μὲν ὡδὶ, κατασκευάζοντα δὲ ὡδί· καὶ κατὰ μὲν ἀλήθειαν ἐκ τῶν κατὰ ἀλήθειαν διαγεγραμμένων ὑπάρχειν* (und die Bestimmungen der Sache müssen der Wahrheit gemäß aus den der Wahrheit gemäß entworfenen Grundzügen hervorgehn.) eth. Nic. 1. 8. *τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα· τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τἀληθές.* Ein solches Werk fordert also den unverwandten Blick (*ἐπιβλέπειν*) auf die Sache selbst. Nie aber ist diese selbst, oder doch nie ganz, sinnlich gegenwärtig, sodaß alle ihre Theile bloßgelegt und alle

im Gehen, d. h. man gebe seinem Denken logische Zucht und gesetzmäßige Freiheit, indem man ihm aus seinem eignen

---

ihre Seiten zugleich sichtbar wären. Sie müssen aber schon bekannt sein, und dann dient das Wort dazu: die Sache in ihrer Abwesenheit zu vergegenwärtigen, sie gleichsam zu citiren, bei ihrem Namen (ἴδιον ὄνομα metaph. 147. 22.) zu rufen, damit sie wie gegenwärtig erscheine: soph. eleuch. 1. §. 5. ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας, ἀλλὰ τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα συμβόλοις, τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἡγούμεθα συμβαίνειν, καθάπερ ἐπὶ τῶν ψήφων τοῖς λογιζόμενοις. Zugleich ist das ausgesprochene Wort (ὁ ἔξω λόγος. analyt. post. 1. 10.) das Zeichen des innern Wortes (ib. ἔσω λόγος, λόγος ἐν τῇ ψυχῇ), Symbol eines bestimmten Verhaltens der Seele: π. ἑρμ. c. 1. ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα. Wo also Wahrheit sein soll, da muß überall jenes „innere Wort" mit der durch „das äußere" citirten Sache zusammenstimmen. Sobald aber bei Nennung eines Namens dem Einen ein andrer Gegenstand erscheint, als dem Andern, d. h. Beide mit demselben Worte verschiedene Begriffe verbinden, oder sobald der gedachte Gegenstand (λόγος ἐν τῇ ψυχῇ) ein andrer ist, als der eben gegenwärtige gleichbenannte (z. B. wirkliches gedachtes und scheinbares Gold, Silber ꝛc. cf. soph. elench. 1. al. der Mensch und seine Natur): dann entsteht nach Aristoteles eine Homonymie: categ. 1. ὁμώνυμα λέγεται, ὧν ὄνομα μόνον κοινόν· ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος. soph. elench. 1. ἀναγκαῖον οὖν, πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοὔνομα ἓν σημαίνειν. cf. de anima. 2. 1. §. 9., wo das lebendige beseelte Auge neben dem todten als Beispiel angeführt wird, und Trendelenburg zu dieser Stelle nebst dessen Plat. de ideis ct num. doctr. etc. pag. 33. In diesem Falle sieht der Betrachtende die Dinge nur von ferne; wer also mit der Bedeutung und Macht des Wortes (cf. Plat. Phaedr. 271. c. λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα.) nicht bekannt ist, verfällt ihm und geräth, mit Worten „rechnend wie mit Marken" (s. l. c.) in jenen eben so natürlichen als alltäglichen Rechnungsfehler, den Paralogismus des Wortes: l. c. οἱ γὰρ ἄπειροι ὥσπερ ἂν ἀπέχοντες πόῤῥωθεν θεωροῦσιν. — οἱ τῶν ὀνομάτων τῆς δυνάμεως ἄπειροι παραλογίζονται. (z. B. in jenem Trugschlusse: „der Verhüllte.") — διὰ πολλὰς αἰτίας· ὧν εἷς τόπος εὐφυέστατος καὶ δημοσιώτατος ὁ διὰ τῶν ὀνομάτων. cf. Plat. Phaedr. 262. B. Aristoteles hebt es besonders hervor, daß dieser Rechnungsfehler weder im Objecte (s. oben pag. 25.), noch in der reinen Form des Denkens seinen Grund habe, denn es wird weder gegen den Satz des Widerspruchs, noch gegen die Schlußform gefehlt, sondern es wird schon beim Ansatz eine falsche Größe eingeführt, die nicht das ist, wofür sie gilt; der Fehler ist also eigentlich schon begangen vor der Rechnung, die an

Wissen die einfachen Denkbestimmungen entwickelt und im empirischen Zusammenhang ihrer Funktionen ihn den reinen Organis-

sich ganz richtig ist: er liegt darin, daß die richtige Form an die wahre Sache nur falsch angebracht wird, der Denker vergreift sich in der Handhabe, dem Worte, das ihm unvermerkt eine andre ähnliche Sache einführt und diese der gegenwärtigen substituirt. Metaph. 29. 21. εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὁμώνυμα ἂν εἴη καὶ ὅμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις καλοίη ἄνθρωπον τόν τε Καλλίαν καὶ τὸ ξύλον, μηδεμίαν κοινωνίαν ἐπιβλέψας αὐτῶν. ib. 69. 27 sq. καὶ οὐκ ἔσται εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτὸ ἀλλ' ἢ καθ' ὁμωνυμίαν· ὥσπερ ἂν εἰ ὃν ἡμεῖς ἄνθρωπον καλοῦμεν, ἄλλοι μὴ ἄνθρωπον καλοῖεν, τὸ δ' ἀπορούμενον οὐ τοῦτό ἐστιν, εἰ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα. — ἔστω δή, ὥσπερ ἐλέχθη κατ' ἀρχάς, σημαῖνόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαῖνον ἕν. Daher denn des Aristoteles stetes Hinweisen auf die realen Objecte (ὅτι δ' ὑπάρχει, δεῖ δῆλον εἶναι· εἰ δὲ μή, οὐθὲν ζητεῖ metaph. 162. 26. — δεῖ γὰρ τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δῆλα ὄντα. ib.), seine strenge Forderung einer treuen und scharfen Begriffsbestimmung, durch welche der Gegenstand lebendig zugleich in seinem „eigenthümlichen Wesen und mit seinem eigenthümlichen Namen" wohl determinirt aufgefaßt und vor jeder Auflösung und Verwechslung geschützt im Geiste aufbewahrt wird; nur auf diesem Wege kommt sein oben (s. pag. 24.) bezeichnetes Ringen nach Congruenz des Ausdrucks zum Ziele, nur dann hat die Sprache Bedeutung und das Denken ohnfehlbaren, ungehemmten Fortgang. Der Betrachtende soll demnach seinen Gegenstand nicht etwa im Zustande der Erstarrung oder Isolirung behandeln, sondern er soll ihn in seiner Entstehung (polit. 1. 1. εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν —, κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν.), in seinen Funktionen als Glied eines lebendigen Ganzen beobachten: (metaph. 151. 11 sq. οὐ γὰρ πάντως τοῦ ἀνθρώπου μέρος ἡ χεὶρ, ἀλλ' ἡ δυναμένη τὸ ἔργον (sc. ἴδιον) ἀποτελεῖν, ὥστε ἔμψυχος οὖσα. μὴ ἔμψυχος δὲ οὐ μέρος.) So wird er, und nur so, das treffen, was ihm eigenthümlich ist. Denn ohne die in ihnen und durch sie wirkende Seele sind eben Hand und Auge nur wieder Materie (s. oben pag. 30.), die des neugestaltenden Zweckes harrt, für sich selbst aber unfähig ist, ein τόδε τι zu sein; ihre äußere Form wie der gebliebene Name sind nur die nachgelassenen Spuren eines nicht mehr gegenwärtigen Wesens (ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος.).

So weist also schon des Aristoteles Ansicht von der Sprache auf sein Princip und seine Methode hin und wird also auch nur aus diesem Ganzen gewürdigt werden können; hier galt es nur zu zeigen, wie er auf Antrieb der Sophistik diesen Theil des Ganzen sich ausbildete.

mus des Begriffs überblicken läßt.[a]) Und endlich, nachdem er so gesehen, daß ein Fortschritt wenigstens möglich sei und daß er

---

Während die Homonymie der Wahrheit der Rede entgegensteht, bezieht sich die Synonymie auf die Klarheit: categ. 1. *συνώνυμα δὲ λέγω, ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός.* s. Trendelenburg l. c. oben. So bleibt z. B. (analyt. post. 1. 24.) das gleichschenkliche Dreieck dem Wesen nach immer Dreieck (*ὁ αὐτὸς λόγος καὶ μὴ καθ' ὁμωνυμίαν*), das weiße Holz (s. ib. cap. 22.) bleibt seinem Wesen nach immer Holz, der weiße Mensch, der weiße musische Mensch immer Mensch: *οὐχ' ὅτι ἕτερόν τί ἐστι λευκὸν, ἐκείνῳ δὲ συμβέβηκε ξύλῳ εἶναι —, λέγω, ἀλλὰ τὸ ξύλον ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον, ὅπερ καὶ ἐγένετο, οὐχ ἕτερόν τι ὂν, ἢ ὅπερ ξύλον τί.* metaph. 136. 24: *τὸ αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ λευκὸς ἄνθρωπος, ὥς φασίν.* ib. 69. 26. *ὥστε ἓν ἅπαντα ἔσται· συνώνυμα γάρ.* Diese Synonyma bezeichnen das einfache Wesen in einem bestimmten Zustande (*τῷ πάθει τὸ αὐτό*) und zwar wird dieser bezeichnet durch ein *συμβεβηκός* (analyt. post. 1. 22. metaph. 138. 4. s. oben pag. 29.), dessen Hinzutreten zur *οὐσία* Aristoteles, analog dem Hinzutreten seines Namens zum Namen der *οὐσία*, mit dem Namen *πρόςθεσις* bezeichnet (metaph. 136. 4 sq. *τὸ δ' ἐκ προςθέσεως λέγομεν ἐν οἷς συμβαίνει δὶς τὸ αὐτὸ λέγειν* — z. B. „die ungerade Zahl, denn diese ist nicht ohne die Zahl, sowie das Weibliche nicht ohne das Thier)." Dieses abgeleitete Wissen und Sein als abgeleitetes zu kennen und auf das einfachere und ursprünglichere zurückzuführen bis auf das Einfache und Erste selbst (*τὸ ἁπλοῦν, ἀμερές, πρῶτον*), dieß ist dann die Aufgabe: metaph. 7. 7. *αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι* (sc. *ἐπιστῆμαι*) *τῶν ἐκ προςθέσεως λαμβανομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας. — μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα.* Diese Aufgabe, aus den „Zusätzen und Aehnlichkeiten (*ὁμοιότητες.* eth. Nic. 7. 4., 8. 4. al.) das eigentliche reine Wesen auszuscheiden, hat Aristoteles mit Plato gemein; er erkennt mit diesem in der wesenähnlichen Erscheinung das Nachbild eines Urbildes, und in der Aehnlichkeit beider die Quelle aller Täuschungen der Sophistik sowie aller Schwierigkeiten der Spekulation (metaph. 78. 29 sq.) Dadurch aber unterscheidet er sich hier von Plato, daß er *ὁνώνυμα* und *συνώνυμα* unterscheidet und letztere der Erkenntniß zuweist, sofern diese vom Worte als ansa der Dinge abhängt. Für Plato dagegen waren alle Erscheinungen schlechthin nur *ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν* (Tim. 52. a.). Sie haben an deren Wesen zwar Theil (metaph. 20. 15—19. *εἶναι κατὰ μέθεξιν — καὶ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι.* cf. Trendelenburg zu dieser Stelle de id. etc. 33—37.): aber sie sind von diesen getrennt durch eine Kluft, die alle Erkenntniß dieser Wesen von der noch so scharf bezeichneten Erscheinung aus unmöglich macht. Aristoteles weist solche *ὁμώνυμα*, wie wir gesehn haben, in der Wirklichkeit allerdings noch, aber daneben auch die

ihm, falls er ihm in einer Sache begegne, gewiß auch folgen könne, zeige man ihm in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die Grenzen einer festen Gestalt und lasse dieselbe lebendig vor seinen Augen aus der Wirklichkeit heraussteigen. Von nun an wird ihn schon von selbst die Sache von Begriff zu Begriff bis zum ἱκανόν weiter führen jenen Weg des Weisen, den Plato eigentlich nur als Seher geweissagt, als König geboten und als Dichter in seinem idealen Verhältnisse zu den Wegen des Menschen dargestellt hat, nie aber selbst als eigentlicher Führer gegangen ist.

συνώνυμα, in denen das ἓν καὶ ταὐτό zwar **nicht klar**, doch verhüllt und **erkennbar** bezeichnet ist. analyt. post. 1. 11: δεῖ ἄρα τι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλειόνων εἶναι μὴ ὁμώνυμον (sc. ἀλλὰ συνώνυμον.); denn nach Plato haben die vielerlei nach Einem Wesen benannten Erscheinungen mit diesem blos den Namen gemein: metaph. l. c. τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τί ἐστι etc. Vergl. übrigens, was Leibnitz nach dem Muster des Aristoteles sagt de stylo philosophico Nizolii. XII—XXII.

a) Metaph. 66. 21 sq.: δεῖ γὰρ περὶ τούτων (τῶν ἀναλυτικῶν) ἥκειν προεπισταμένους. Für den Gebrauch der Denkfunktionen, um in die Funktion der Sache einzudringen, giebt er dann analyt. prior. 1. 27. die Regel: δεῖ δὲ τὰς προτάσεις (Urtheile) περὶ ἕκαστον οὕτω ἐκλαμβάνειν ὑποτιθέμενον· αὐτὸ τὸ πρᾶγμα πρῶτον καὶ τοὺς ὁρισμούς τε καὶ ὅσα ἴδια τοῦ πράγματος ἐστίν. εἶτα μετὰ τοῦτο, ὅσα ἕπεται τῷ πράγματι, καὶ πάλιν, οἷς τὸ πρᾶγμα ἀκολουθεῖ καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται αὐτῷ ὑπάρχειν. cf. top. 8. 3: τὰ μὲν γὰρ πρῶτα ὅρου δεῖται· τὰ δ' ἔσχατα διὰ πολλῶν περαίνεται βουλομένῳ τὸ συνεχὲς λαμβάνειν ἀπὸ τῶν πρώτων· ἢ σοφισματώδη φαίνεται τὰ ἐπιχειρήματα. ἀδύνατον γὰρ ἀποδεῖξαί τι μὴ ἀρξάμενον ἀπὸ τῶν οἰκείων ἀρχῶν καὶ συνείραντα μέχρι τῶν ἐσχάτων.

3.

Die Kritik des Plato.

„Ἐκ τῶν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων τἀληθὲς θηρεύειν. τοιαῦτα δ' ἐστὶ τὰ κατὰ τὸν κόσμον." Hier vernehmen wir schon den Sokratiker und ächten Schüler des Plato, der das geordnete Weltganze als Muster und Kriterium des Wahren vor Augen hat und alle Wahrheit von dem schöpferischen Princip empfängt, das unwandelbar in der Verwandlung waltet; wir vernehmen aber auch zugleich im Einklang mit dem Platoniker den selbständigen Denker, der jenes Princip sucht, wie es der wirklichen Weltordnung gemäß ist. Schon zu den Sophisten hat der Platoniker deutlich gesprochen: „Vielmehr erkennen wir Alles gemäß (nach dem Muster) der schöpferischen Urform." [a]) Aber noch deutlicher erklärt sich der in dem umfassenden Aristoteles wohnende Geist des Plato da, wo ihn die Ordnung des Ganzen selbst auf ein ewiges Wesen hinweist, das von diesem Ganzen unabhängig und geschieden zu denken sei. „Fürwahr, ewige Wesen, die den sinnlich wahrnehmbaren gleich aber doch andre wären, als dieselben sind, zu setzen, möchte ganz außerhalb des Verständigen liegen. Wenn aber das gegenwärtig gesuchte Princip von den Körpern nicht trennbar ist, welches Princip, das zureichender wäre, als die Materie, soll man setzen? ein eigentlicheres Princip schiene vielleicht die immanente Form und die äußere Gestalt (τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή, [b]) nach Demokrit); dieses aber ist vergänglich. So giebt es denn überhaupt kein geschieden zu denkendes und für sich bestehendes Wesen. Allein das ist unmöglich anzunehmen. Denn es ist klar und selbst bei den Einfältigsten ist es Gegenstand der Un-

---

a) Metaph. 79, 22.: ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν.

b) In dieser Verbindung mit μορφή ist εἶδος nicht die belebende Form, das εἶδος ἄνευ ὕλης, das er sonst auch εἶδος ἐνόν aber zugleich ἐνοποιόν, ἕτερόν τι, nennt, sondern die μορφὴ συνειλημμένη τῇ ὕλῃ, τὸ σύνολον, während μορφή oben die äußerlich angeschaute Gestalt ist, wie sie Demokrit zum Princip nahm. de partt. animal. 1. 2.

tersuchung, daß es ein solches Princip und ein solches Wesen giebt. Denn wie gäbe es Ordnung, wenn nicht ein Ewiges, selbständig zu Denkendes und Beharrendes wäre?"[a]) Hier hören wir den ganzen, erst von Plato weg durch die ganze griechische Philosophie hindurchgegangenen, dann sich mit ihm vereinigenden und endlich, vom Weltganzen getrieben, sich frei über ihn erhebenden Denker. Denn ein über dem Weltganzen waltendes Wesen zu suchen — und zu glauben, dazu nöthigt ihn, wie den Plato, die Weltordnung; aber diese Ordnung wäre nicht, wenn jenes vollendete Wesen sie nicht schaffte und waltete, nicht allein über der Welt, sondern auch in der Welt. *Χωριστὸν μὲν, χωριστὸν δ' οὔ* heißt daher jenes Princip so oft bei Aristoteles; doppelstimmig in Einem Athem spricht er Platons Grundgedanken als den eignen aus und stellt ihm einen andern ebenso eignen und wahren gegenüber, um beide in der Tiefe seines Geistes unausgesprochen zum höchsten, unaussprechlichen Princip zu vereinigen. Dort in der Tiefe empfängt er es; aber von nun an thut es sich in jeder That des Geistes kund, von nun an vergleicht sich mit ihm von selbst jede Erscheinung und indem sich diese nach ihm, als ihrem Muster[b]) und idealen Kriterium vom Schwanken aus zu fester Gestalt determinirt, wächst es selbst durch die stetig fortschreitende That der Erkenntniß heran und füllt allmählig den Geist des Denkers aus. Von der Empfängniß aber an bis zur Vollendung giebt es dem vernehmenden Geiste Zeugniß, daß das Princip der wandelnden Erscheinung ebenso unabhängig von dieser sei, wie er selbst und daß jenes Vollendete aus Lust am Schaffen und Schauen dem menschlichen Geiste seine eigne verwandte Natur durch die Erscheinung offenbare.

Das ist zuletzt der authentische typische Ausdruck des Princips des von der Kritik aus vollendeten Aristoteles. Es ist das Ziel, zu dem uns der Weg führt, welchen wir uns

---

a) Metaph. 214. 19 sq. : — *ἔοικε γὰρ καὶ ζητεῖται σχεδὸν ὑπὸ τῶν χαριεστάτων, ὡς οὖσά τις ἀρχὴ καὶ οὐσία τοιαύτη· πῶς γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος;*

b) *Τὸ παράδειγμα, τὸ εἶδος, καθ' ὅ.*

von Aristoteles als den, den er gegangen sei, zeigen ließen. Zunächst haben wir zu sehen, was der Schüler vom Lehrer empfängt und wie er nach dem Sieg über die Sophisten durch das, was er von diesen erbeutet hat, der Lehrer seines Lehrers wird. Kennen mußten wir aber das Ziel unsers Weges, wenn wir der kritischen Regel unsers Wegweisers treu bleiben und seiner eignen Forscherpraxis folgen wollten.

Mit Plato hat Aristoteles gemein[a]) das Drängen nach dem Mittelpunkte, nach dem, was den Geist absolut befriedigt. Beide suchen, oder genauer und eigentlicher, sie suchen zu finden die Grenze und das Maaß im Erkennen,[b]) das Erste im Sein und das Letzte oder Aeußerste, worauf der menschliche Geist zielt, was er erreichen kann und muß. Beide nennen es das „Vollendete“: denn nichts Unvollendetes kann Maaß sein. Beide endlich kennen (und glauben also) einen persönlichen Urheber. Plato nennt ihn gewöhnlich

---

a) S. oben pag. 4 – 7.

b) *Τὸ πέρας, τὸ μέτρον.* Vergl. Plat. Phileb., wo das *ἀγαθὸν ἱκανὸν* in seinen realen Momenten entfaltet wird, um das *ἄπειρον*, das Unbegrenzte und die Willkühr zu begrenzen. Dort heißt es §. 43. der ältern Stallbaumschen Ausgabe, von der Gottheit: *νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο.* Und vorher (42.): *ξυμμίγνυ δέ γε εἰς αὐτὴν* (sc. *τοῦ ἀπείρου φύσιν*) *τὸ μετὰ ταῦτα τὴν αὖ τοῦ πέρατος γένναν — ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, ξύμμετρα δὲ καὶ ξύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται.* Und so entsteht das dritte Moment: (44) *ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.* Die Ordnung der Momente ist dann (46) 1) die *αἰτία, τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν.* 2) *τὸ πέρας, τὸ μέτρον.* 3) *ἡ γεγενημένη οὐσία* oder *γένεσις εἰς οὐσίαν.* 4) *τὸ ἄπειρον.* Vergl. Trendelenburg de Plat. Phil. consilio. Von der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* „leuchtet dann zugleich die Wahrheit und das Sein herab, wie von der Sonne das Licht ausgeht.“ Bei Aristoteles heißt es: das *ἓν* wird erkannt und bestimmt *μάλιστα τῷ μέτρον εἶναι πρῶτον ἑκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ.* metaph. 193. 20; und in dem merkwürdigen Buche *Δ* der Metaphysik (111. 28.) nennt er sein hier noch ungenanntes Princip und sagt, das müsse es sein: *τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος.* Ganz klar drückt er sich aus in der schönen Stelle analyt. post. 1. 24.: *τότε οἰόμεθα εἰδέναι, ὅταν μὴ ᾖ, ὅτι ἄλλο, τοῦτο ἢ γιγνόμενον ἢ ὄν. Τέλος γὰρ καὶ πέρας τὸ ἔσχατον ἤδη οὕτως ἐστίν.*

δημιουργός, ihn mit dem schaffenden Künstler vergleichend: „denn alle Weisen, sich selbst dadurch wahrhaft ehrwürdig machend, stimmen überein, daß ein Geist uns König ist des Himmels und der Erden" (**Phileb. 50.**); Aristoteles führt für ihn, wie gewöhnlich, wenn er etwas vollständig Einleuchtendes leuchtend darstellen will, die Worte des Dichters an **metaph. 258. 15.**

„Niemals frommt Vielherrschaft, nur Einer ist Herrscher, denn das Sein will nicht schlecht regiert sein." Beide nennen ihn abwechselnd bald ὁ νοῦς, bald ὁ θεός. Vor Ihm also treten Beide auf (ἐπίβασις), nach ihm hin nehmen sie ihren Anlauf (ὁρμή).

In diesen Punkten traf Aristoteles mit seinem Lehrer überein, aber frei, von Hause aus brachte er sie ihm zu, wie er selbst verlangt, daß sie der Schüler ihm zubringen soll; ja sie waren offenbar der persönliche Impuls, der ihn dem Plato zutrieb, mit dessen Persönlichkeit sonst die seinige wenig übereinstimmte. Seinen Trieb zu befriedigen, kam er in seinem siebzehnten Jahre zum Platon nach Athen und blieb bei ihm zwanzig Jahre; der immer entschiedenere Pythagoreismus des gebietenden Plato, gegenüber dem mächtig um sich greifenden Forschergeiste des Aristoteles mußte wohl das ursprünglich reine Verhältniß zwischen Lehrer und Schüler allmählich erkälten,[a]) und was konnte dann wohl diesen in der immer enger sich abschließenden, und immer mehr verflachenden Schule, deren Gegner er bereits innerlich war, noch fesseln, als der ursprünglich gleiche Anlauf und das gleiche Ziel mit dem großen Lehrer? Selbst die verlöschende schöpferische Kraft desselben bot der seinigen noch Nahrung dar und hinderte den sich fühlenden Schüler, dem Lehrer aus der Schule zu laufen; beide hegten noch zusammen denselben göttlichen Funken der Weisheit, als schon fremder Stoff sich zwischen sie gedrängt hatte.

Was aber Aristoteles auf diesem gemeinsamen Grunde von Plato hatte, insofern es ihm nicht unmittelbar der eigne Impuls, sondern nur ein reifer Denker in bereits vorgedachte und frei nachzudenkende Form gefaßt überliefern konnte, wes=

---

[a]) Vergl. über das persönliche Verhältniß beider Männer: Ritter's Geschichte der Philosophie. 3r Bd. pag. 4—10.

halb es auch beide mit denselben Ausdrücken bezeichnen; das war vor allen Dingen die Idealität des Princips als παράδειγμα, als schöpferisches Vorbild des Geschaffenen, Musterbegriff alles zu Schauenden und zu Begreifenden.[a]) Der schöpferische Geist, heißt es, schafft alles Einzelne nach sich, zieht es zu sich, erhält es so im Sein, je nachdem es an Wesenheit (οὐσία) ihm näher oder ferner steht in der Stufenreihe der Wesen, und findet endlich in der Lust an diesem Schaffen und Schauen seine ewige Ruhe und Befriedigung, seine „Seeligkeit.“ Diesen Gedanken, daß Schaffen und Schauen untrennbar Eins sind, stellen dann beide Denker wiederholt in ihrem gemeinsamen Lieblingsbilde des schaffenden Künstlers dar. Platon führt im Timäus die Gottheit ein als δημιουργός:[b]) „auf die Musterform hinblickend, bildet er die ἰδέα desselben nach und pflanzt ihre δύναμις der Materie ein, so daß nothwendig dieses Weltganze da das Abbild von Etwas ist.“ In der Republik,[c]) wo er strenger Bild und Sache scheidet, vergleicht er die Gottheit mit dem Dichter (ποιητής), der die Urbilder zum Nachbilden im Geiste empfängt, und im Phädrus schöpft der lehrende Weise (φιλόσοφος) die Urformen der Dinge aus dem göttlichen Geiste und gießt sie in die Seele des Lieblings aus. Aristoteles vergleicht den Schöpfer wie den Denker mit dem Bildhauer: er ruft die seinem Geiste und zugleich dem Steine inwohnende (Ἑρμῆς ἐν λίθῳ) Form ausarbeitend hervor (metaph. 7. ϑ.), wie der Arzt aus dem Körper des Kranken die Gesundheit, deren Begriff und Wesen der Geist des Arztes besitzt, die Natur (ἡ δημιουργησάσα φύσις) selbst ist bei ihm Künstlerin und läßt das Lebendige Lebendiges nach sich bilten, oder bildet, wie der Lehrer dem Schüler, dem menschlichen Geiste ihre Werke ein.[d])

---

a) Beide nennen es außerdem auch εἶδος, Platon ἰδέα, Aristoteles τὸ καθ᾽ ὅ, τὸ ὑφ᾽ οὗ, τὸ ἐφ᾽ ὅ, τὸ παράδειγμα καὶ τὸ εἶδος besonders phys. 2. 3.

b) Tim. §. 28.40.41. Zugleich nennt er diese Darstellung einen εἰκότα μῦθον, ὃν ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

c) rep. 10. 598.

d) Diese Bilder wiederholen sich bei Aristoteles sehr oft. Es wird sich aber zeigen, daß sie bei ihm nicht blos Bilder sind, sondern wirklich die Sache selbst sind.

Umgekehrt war nun das göttliche Thun das Muster für das menschliche, und beide Denker setzen es gemeinsam urgirend in das „θεωρεῖν“, in die Betrachtung des Göttlichen. Was der göttliche Geist vorthut, das thut ihm der menschliche in freier Nachahmung nach und ist dadurch, was er ist, gottähnlich. Schaffen sehen war ihnen Erkennen und das Erkennen selbst ein doppeltes Schauen: ein Schauen des Musters im Geiste und seines Gegenstückes außer ihm in Einem Act: der harmonische Zusammenstoß beider in diesem Acte ist die Wahrheit. Diese besitzt ungetheilt Gott; aber sie „leuchtet“, in jenes Doppelsein getrennt, zwiefach in die Seele hinein und wird von ihr empfangen als bleibendes Eigenthum. Der menschliche Geist ist also im Erkennen reproducirend, wieder „Eins machend, was ursprünglich Eins war und auch Eins blieb dort bei Gott, als es hier sich trennte und in's Werden einging.“ In jedem Erkenntnißacte mußten Denken und Schauen zusammentreffen — (daher ἰδέα, εἶδος, angeschauter Begriff.[a]) Was in der Wirklichkeit, in der einzelnen Erscheinung Wesenhaftes war, wurde ebensowohl angeschaut als einem dem Geiste eigenthümlichen prius nachgebildet (κατά τι) und kam in ihm so, wie es außer ihm ward und war, als koncreter, nicht abstracter, Begriff zu Stande (daher ὁρᾶν τὸ εἶδος bei Plato, ὥσπερ ὁρᾶν bei Aristoteles). In jedem Einzelnen ist daher nach Beiden auch sein Begriff ganz und daß er nicht im Augenblick des Anschauens vollständig zur Erscheinung kommt, erklären sie theils durch die noch widerstrebende Materie (πλανώμενον εἶδος τῶν αἰτιῶν bei Plato, ὄῤῥος, der dann πηρώματα veranlaßt, bei Aristote-

[a]) εἶδος, ἰδέα läßt sich nicht mit Art, Begriff, Species übersetzen, denn wir Alle denken bei diesen Worten an etwas ganz Andres, an ein Allgemeines dem Besondern gegenüber und nehmen dieses bald ideell, bald reell. ἰδέα aber ist die Individualität des Seienden selbst, in ihrer vollen Wesenheit angeschaut und dem Denken einverleibt. Unser Idealisiren kannten jene Denker nicht; sie idealisirten und individualisirten in Einem Act, sie trennten nicht, was zusammengehört und was wir wieder vereinigen müssen mit dem tiefern Bewußtsein seiner Einheit, das uns nach der Trennung zu Theil wird.

les), theils durch das schwankende Denken, in welches zwar die gegenwärtige *ἰδέα* aus der Materie hervor- und hineinleuchtet (*φαίνεται* Pl., *ἐμφαίνεται, διαλάμπει* Ar.), das aber nicht fest genug auf das vorbildende Princip des Geistes gerichtet ist, um anschauend sogleich zu erkennen.

Durch diese wahrhaft schöpferische That des Plato war nun der letzte Impuls zur Ueberwindung der Materie gegeben; ja sie war schon überwunden dem Princip nach, und der Sieg brauchte nur noch durch die fortschreitende That der Erkenntniß für den menschlichen Geist zur Wahrheit zu werden. Die frühere Existenz der Materie war vor der Alles überragenden Macht und Majestät der Platonischen Idee [a]) in Staub zerfallen, der ohnmächtig sich der herrschenden Idee fügt, welche ihn modelt, wie feuchten Thon (*ἐκμάγειον*); Aristoteles will sie dem um sich greifenden Begriffe vollends unterwerfen und bringt sie endlich dahin, daß sie dem Begriffe sich hingiebt [b]) als zwar nicht durch ihn, doch nur für ihn da und seiner bedürftig.

Dieser giebt ihr denn, was sie bedarf, aber aus freier That; was ihm in ihrem Bedürfnisse nicht entspricht, ignorirt er und läßt es als für ihn gleichgültig (*ἄγνωστον καθ' αὑτήν.* metaph. 149. 9.) und werthlos liegen, denn sie spielt der Bestimmtheit des Begriffs gegenüber die Rolle des *ὑποκειμένου*, des Substrats, des bestimmungslos zu Grunde Liegenden. [c]) Da aber das wahrhaft Seiende, der Begriff, der *νοῦς* überhaupt, bei der Fülle seiner Wesenheit ihrer nicht bedarf, um zu sein, „und da, wenn man ihr auch noch so viel zugestände, der *νοῦς* doch noch früher und mächtiger wäre" (phys. 2. 6.), so wird sie zuletzt ganz ignorirt; sie kommt bei Allem

---

a) Vergl. republ. 6. 509.: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

b) Denn sie ist der Form beraubt und ihrer bedürftig. metaph. 141. 13: *γίγνεται ἐκ τῆς στερήσεως, ὃ λέγομεν τὴν ὕλην.*

c) Metaph. 131. 11: *λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται, οἷς ὥρισται τὸ ὄν* (d. h. die Kategorien, die Aristoteles sonst auch *γένη ὄντων* nennt.) ib. 33. 6: *ἔτι δὲ τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν ὡς ὕλην,* die unfähig ist, aus eignem Vermögen Gestalt anzunehmen oder sich zu verändern (ib. pag. 11.), das *δυνάμει ὄν.* - s. unten.

zu spät, bei Allem nur hinzu. Aber überwunden in ihrem eignen Sein war sie deshalb noch nicht, und dieß war auch unmöglich, so lange nicht Gott selbst erklärt hatte, daß er auch in dem Nicht-Begriffenen dem Geiste als Geist gegenwärtig sei und durch den Glauben auf jedem Puncte gefunden werde.

Aristoteles hat geleistet, was der Mensch ohne diese Offenbarung leisten kann; er und Plato haben gezeigt, was, wie ein trefflicher Theolog sagt, „der edelste Mensch hat, der Christum nicht hat.“ Durch die irdische Offenbarung des Plato, die höchste, die wir kennen, war nun das Gute, das Vollendete, das Princip des Sokrates, als das Eigenthum des göttlichen Geistes ausgesprochen und mustergültig für jede Natur anerkannt. „Gut war, der dieses All da zusammenstellte, in einem Guten aber ist nimmer ein Neid um Etwas;[a]) und frei von diesem wollte er, daß Alles so sehr als möglich ihm Selbst ähnlich sein sollte. — Wenn aber dieses Weltganze schön ist und sein Meister gut, so schaute er offenbar (als er es schuf) auf das Ewige; wenn aber nicht, was nicht einmal Recht (θέμις) sein dürfte für Einen, es auszusprechen, so schaute er auf das Gewordene. So ist es denn Jedem klar, daß er schaute auf das Ewige, denn das eine (das All) ist das Schönste unter den Gewordenen, er aber ist die Beste der Ursachen.[b]) Diese nun als das eigentlichste (κυριωτάτην) Princip des Werdens und der Welt von besonnenen Männern empfangend würde man wohl ganz richtig empfangen.“ Und in der schärfern Sprache des Begriffs spricht Aristoteles: „Auch gegenwärtig, wie immer, besitzt Gott das Gute, aber so, daß er ist, was er einmal ist.[c]) Gott ist zu gut, als daß er etwas An-

---

[a]) Arist. metaph. 8. 20 sq. sagt, die Dichter, welche nach dem Sprüchwort Vieles lügen, widerlegend: „es ist unmöglich, daß das Göttliche neidisch sei.

[b]) Tim. 29. ἀγαθὸς ἦν (τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστάς), ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ᾽ ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ etc.

[c]) Eth. Nic. 9. 4. ἔχει γὰρ καὶ νῦν ὁ θεὸς τἀγαθὸν, ἀλλ᾽ ὢν, ὅ τι ποτ᾽ ἐστίν.

dres denken sollte, als sich selbst. [a]) Sich selbst aber denkt er eben als Geist, indem er schafft, wenn er anders das Mächtigste und Beste ist. Und wie er es hat, so schafft er's. Haben und Wirken sind bei ihm Eins, wie bei der Quelle, die von selbst sich ergießt, ohne sich zu erschöpfen; es ist ihr so gemäß, sie will sich blos genügen — und das ist ja für jedes Wesen das Schöne. [b]) Das Gute aber und Schöne, überhaupt das Vollendete ist der Zweck, und „was um eines Zwecks willen ist, hat das Gebiet des Schönen erreicht." [c]) „Der Zweck ist das Gute in jedem Einzelnen, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur." [d]) Als das Gute selbst hat er auch ganz die Natur des Guten: er ist das in sich Begrenzte, das die Dinge Erhaltende, und als das Centrum ihres gemeinsamen Verlangens das Zusammenhaltende, Begrenzende für jedes Einzelne sowie für jedes Ganze überhaupt. [e])

So war der Zweckbegriff, auf den sich einst Anaxagoras besonnen, dem Geiste einverleibt: er ist das ihm und der Natur gemeinsam eingepflanzte Maaß der Dinge und der Erkenntniß. Von nun an ist er nicht mehr, wie es selbst noch bei Sokrates der Fall war, ein einzelner höchster Begriff, der sich dem Geiste bei jeder Betrachtung aufdrängt,

---

a) Eth. Eud. 7. 12. ὁ θεὸς ἔχει — βέλτιον, ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν αὐτὸς παρ' αὐτόν.

b) metaph. 255. 13. αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον. ib. 249. 11. ἐνεργεῖ δ' ἔχων. Eth. Nic. 7. 10. τέλος δὲ πάσης ἐνεργείας ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἕξιν. καὶ τῷ ἀνδρείῳ δὲ ἡ ἀνδρία καλόν. Ueber ἐνέργεια s. unten, über ἕξις vergl. Trendelenburg zu Aristoteles de an. pag. 311.

c) Κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τέλος τέλεια, erklärt Aristoteles; und Arist. de partt. animal. 1. 5: οὗ δ' ἕνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους, τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφεν.

d) metaph. 7. 20: τοῦτο δ' ἐστὶν (τὸ οὗ ἕνεκα) τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ. ib. 9. 10: δεῖ δὴ εἰς τὸ ἄμεινον, κατὰ τὴν παροιμίαν, ἀποτελευτῆσαι. cf. Trendelenburg de Platonis Philebi consilio pag. 16 und 17.

e) eth. Nic. 9. 9. τὸ δ' ὡρισμένον τῆς τἀγαθοῦ φύσεως. polit. 2. 1: τό γε ἕκαστον ἀγαθὸν σώζει ἕκαστον. eth. Nic. 8. 12. κοινὸν ἀγαθὸν — συνέχει δὲ τὸ κοινόν. ib. 8. 8. ἡ δ' ὄρεξις τοῦ μέσου ἐστί· τοῦτο γὰρ ἀγαθόν.

auf den ihn jede Untersuchung von selbst hintreibt; er ist jetzt aus dem Geiste selbst producirt und aus dem menschlichen insbesondre reproducirt als der ihm eingepflanzte Musterbegriff, durch den er die göttlichen Werke erkennen und an der Wahrheit, die bei Gott ist, Theil nehmen soll. Er fällt mit dem *παράδειγμα* zusammen und ist das Ziel der bewegenden Ursache, ja zuletzt die Einheit aller Ursachen: [a]) „der Anfang, woher, das Ziel, wohin, das Weswegen, das Muster, wonach“: alle diese Ursachen vereinigen sich zuletzt in Einer *ἀρχὴ κυριωτάτη*.

Bis hieher gehen beide Denker Hand in Hand; aber von nun an trennen sie sich. Was Aristoteles auf Grund der ursprünglichen Uebereinstimmung mit ihm von seinem Lehrer in Orakelsprüchen gläubig empfangen hatte, das wurzelte in diesem günstigsten Boden, den je ein Keim gefunden, als „Saame des Wahren“ und trieb ihn, nach allen Seiten auszugreifen und Nahrungsstoff für dasselbe zusammenzuraffen. Er speicherte ein universelles Wissen in seinem Geiste auf; aber „obgleich jener Keim an Masse klein war, übertraf er doch an Macht und Werth bei weitem Alles“ [b]); er ward nicht obruirt, sondern zog Alles, was ihn berührte, in sein eignes Leben hinein. Platon selbst nämlich blieb in staunender Betrachtung vor dem *παράδειγμα* stehen und glaubte „unwürdig“ [c]) zu handeln, wenn er von ihm ab das innere Auge auf das Sichtbare wende; er entzog das innere Auge dem äußern, mit welchem er doch allein die Dinge sehen konnte, wie sie sind, und hielt „die ganze Seele fest nach der Gegend hin gerichtet, von welcher her sie ihm für das Schaun der

---

a) metaph. 111. 25 sq. nennt Aristoteles sein Princip in Einem Zuge: *τὸ ἀφ᾽ οὗ καὶ ἐφ᾽ ὃ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου*, und gleich darauf: *καθὸ ἀγαθὸς, αὐτὸ ἀγαθόν. τὸ μὲν οὖν πρώτως λεγόμενον καθὸ τὸ εἶδός ἐστί. ὅλως δὲ τὸ καθὸ ἰσαχῶς καὶ τὸ αἴτιον λέγεται.*

b) Eth. Nic. 10. 7. sagt er vom Zweck: *τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.*

c) Plat. rep. 496. B.: „Von solchen, welche würdig mit der Philosophie umgehn, bleibt eine sehr kleine edelgeborne und wohlerzogene Schaar übrig, welche lieber aus dem Leben flieht, um jener treu zu bleiben.“

Wahrheit geöffnet worden war. [a]) Dem Aristoteles aber trat die Seele, das durch Plato ihm geöffnete geistige Auge förmlich in das äußere und ließ ihn die gesammte Erscheinungswelt, soweit seine Sinne reichten, ebensowohl beleuchten als jenes Muster von ihr beleuchtet werden.

Es handelte sich nämlich um Durchführung des Zweckbegriffs durch die Bewegung, und um die Herrschaft des Begriffs überhaupt, als εἶδος ἐνόν über die Wahrnehmung, über jede sekundäre, allgemeine oder besondre, Gestalt des Gedankens, für welche die Sprache ein Zeichen bietet; oder kürzer: um die Herrschaft des Begriffs über Bewegung und Sprache. Dadurch, daß Aristoteles jenes leistete und diese eroberte, ward er der Befreier der gefangenen Psyche Plato's, der Held im Schlußact des griechischen Geistesdrama's.

Es eröffnete sich mit Sokrates eine Reihe von Untersuchungen über den Zweckbegriff, die zu dem Schönsten gehören, was wir in der Philosophie überhaupt haben. Während besondre Gedanken jener Forscher, mit denen sie ihrer Zeit ihren Tribut bezahlten, verschwunden sind, sind ihre Forschungen über den Zweckbegriff das Bleibende stets gewesen und geblieben, und die Philosophie hat jederzeit einen neuen Aufschwung genommen, so oft sie dieses Erbe wieder aufgenommen hat. So geschah es durch Leibnitz, Kant und Hegel, und durch oben diese unsre Denker wurde jenes Erbe der Alten stetig sowohl vertieft als erweitert. Für uns zunächst wird es genügen, hier die Richtung in festen Zügen anzugeben, in welcher Aristoteles das platonische Erbe vergrößerte, damit sich sein Princip, welches diese Richtung giebt und verfolgt, deutlich von dem platonischen gesondert, und zugleich als dessen Vollendung unsern Augen darstelle. Denn das ist nun, der Sache gemäß ausgesprochen, unsre Aufgabe; „man muß aber auch die sichtende Schärfe (ἀκρίβεια) nicht in allen Dingen auf gleiche Weise suchen, sondern in jedem Einzelnen dem gemäß, wie es der vorliegende Stoff erfordert und zuläßt,

---

[a]) Plat. de rep. 518. C.

und zwar soweit, als es dem Gange des Gedankens eigenthümlich ist." [a]) Tiefer wird uns der Stoff und der Gedanke in diese zweckvollen Betrachtungen des Zweckes hineinführen, wenn wir den Aristoteles sein Princip unmittelbar aus der Sache selbst, und besonders, wenn wir ihn seine Methode erschöpfen sehen.

Was Aristoteles an Plato tadelt, bezieht sich überall nur auf Vermißtes, auf einen Mangel, nicht auf einen Irrthum. Der Denker, der durchaus „das Befriedigende" sucht, findet gar bald in dem wohlgestalteten und wohlgesprochenen *λόγος* des Plato eine empfindliche Lücke; es ist Etwas dabei vergessen worden, ohne welches er schlechterdings nicht leben kann. [b]) Diese treibt es ihn auszufüllen: und so wirkt er in der That Fehlendes ergänzend aus dem Ganzen, das er mit Plato gemein hat. Er selbst wird der *συνεργὸς ἀγαθός* des Lehrers und setzt das Fehlende hinzu (*παντὸς γὰρ, προσθεῖναι τὸ ἐλλεῖπον*), aber aus dem Ganzen; „denn das Ganze ist früher als die Theile." [c])

Der Mangel des Plato ist nun für den Sieger über die Sophisten dieser:

Das *εἶδος* (*παράδειγμα*) ist kein *τόδε τι*. Es ist aber dieses wirklich, seiner eignen Natur gemäß.

So führt Aristoteles die Sache des Begriffs gegen den anschauenden und ewig nur das Schaun (*θέα*, wofür Aristoteles dann *θεωρία* setzt), preisenden Plato. Der Begriff, als *εἶδος*, wird auch von Aristoteles nur angeschaut, aber nicht blos kraft der Seele selbst, insofern sie das Muster des All's in sich trägt und eine Welt für sich ist, sondern auch mit allen Organen, die ihr von dem ver-

a) Eth. Nic. 1. 7.

b) Plato sagt im Phileb. 64. B. von seiner künstlerisch ins Wort gestalteten Lehre: *ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος, ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι φαίνεται.*

c) Arist. polit. 1. 2: „Dieß ist, bemerkt Trendelenburg, der schlagende Ausdruck für die Ansicht des Zweckes."

wirklichten Muster und von einer zweiten gegenwärtigen Welt Kunde geben: Aristoteles schaute beide Welten harmonisch an. Beide Welten sind ihm zwei Stämme aus Einer Wurzel,[a]) die Glied für Glied einander entsprechen (πρὸς ἄλληλα), zu einander gehören und durch die Wissenschaft Eins werden wollen, wie sie in der göttlichen Wahrheit Eins sind. Plato dagegen schaute nur einseitig an: er sah nur auf das ruhig strahlende Muster in seiner Seele, nicht auf dessen ebenbürtigen, vor seinen Augen gegenwärtigen Bruder, den er für einen „Bastard" hielt,[b]) um den sich nur die Bastarde unter den Philosophen (die Sophisten) bekümmern. Diesen ebenbürtigen Zwillingsbruder setzte denn Aristoteles in seine Rechte ein — als Zwillingsbruder, und nicht als Erstgebornen, wie so manche zu allen Zeiten behauptet haben, welche in Aristoteles den Gewährsmann ihres empirischen Realismus und den starken Bundesgenossen gegen das Ideale gefunden zu haben glaubten. So trennte Plato vorgreifend, was zusammengehörte; er legte sich in dem *χωρίζειν* selbst die Fesseln an. Im erhabenen Gefühl, die Dinge vor ihrer Erscheinung vorgebildet in sich zu tragen, ignorirte er die Thatsachen der Erscheinung (*ὅτι ἐστί* Ar.) als irrende und irremachende Bilder[c]) und ließ das schöpferische *εἶδος* nicht dazukommen, sich kund zu geben — es ward

---

a) *συστοιχίαι.* Diesen Begriff hat Aristoteles von Pythagoras beibehalten und seiner Lehre einverleibt. Er ist die Axe seiner organischen Weltansicht, deren Doppelorganismus des Geistes und der Dinge in paarweise sich entsprechenden Gliedern an ihr herabläuft und zur Gottheit hinansteigt. Wir werden diesem Punkte in den Resultaten wieder begegnen; zu diesen gehört er.

b) Plat. rep. 535. C: *οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι (οἵ κατ' ἀξίαν τῆς φιλοσοφίας ἅπτονται), ἀλλὰ γνησίους.* Besonders gehört hieher der pompöse Schluß seiner Lehre von der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, dessen prächtiger Rhythmus unübersetzbar ist; dann wird der siegreiche Hindurch — Hinaufgang des echten Philosophen (*ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών*) geschildert, und „vom Unechten wirst du sagen: *οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδε ἐξέγρεσθαι, εἰς Ἅιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθάνειν.* rep. 534. B. C.

c) *εἴδωλον, πλανώμενον εἶδος.*

nicht offenbar[a]). Aristoteles aber legte ihn aus und vereinigte, was dieser getrennt hatte; ohne in das All-Eins der Frühern zu versinken.

Seine Ergänzungspuncte des Plato von dem *τόδε τι* her sind nun folgende:

1) Aristoteles vermißt das Eingreifen des Zwecks in die Bewegung, das Getriebenwerden dieser durch jenen.

2) Er tadelt die Isolirung des *εἶδος* oder *παράδειγμα* als *αὐτό*. Es leuchtet nicht in die Dinge hinein, noch aus ihnen heraus. Es beruft sich immer auf sich, verweigert jede Rechenschaft (*λόγον διδόναι, ἀποδοῦναι*) und vermag nicht, sich mitzutheilen.

3) Er findet in dem platonischen *δημιουργός* eben nur einen Werkmeister, einen „*θεὸς ἀνθρωποειδής*." Der platonische *θεός* behält Alles in sich, er schafft nicht, er schöpft nicht aus sich, er offenbart sich nicht. Indem er der Welt nur zusieht, nachdem er ihr die erste Gestalt und den ersten Impuls gegeben, wird diese ein Mechanismus und er ein Jenseitiges. So bleibt er schlechthin unbekannt und kann deshalb auch nicht anerkannt werden.

Was die beiden ersten Puncte betrifft, so trifft hier Aristoteles so zu sagen den Nagel auf den Kopf. Was aber den dritten angeht, so treibt er hier, wiewohl er der Sache nach im Rechte ist, die Sache des Begriffs gegen den fromm anschauenden, hier nur dichten wollenden[b]) Plato auf die Spitze. Dieser lehnt hier, wohl wissend, was er giebt, jeden Maaßstab des Begriffs entschieden ab und Aristoteles thut Unrecht, daß er den platonischen Mythos zerstört, der ja nichts Andres sein wollte, als eben ein Mythos, der dem Begriffe nicht widerspricht, sondern vorleuchtet. Aber Aristoteles hatte

---

a) Arist. metaph. 162. 26: *ὅτι δ᾽ ὑπάρχει, δεῖ δῆλον εἶναι· εἰ γὰρ μὴ οὕτως, οὐθὲν ζητεῖ.* ib. 17: *δεῖ γὰρ τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δῆλα ὄντα.*

b) Plat. Tim. 29. Hier sagt er, nachdem er den Weltkünstler eingeführt hat: *ἀγαπᾷν χρὴ μεμνημένον, ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι ἐρα ζητεῖν.*

von Plato die Feindschaft gegen alles Mythische geerbt; beide Denker witterten in jedem Mythos den Feind der Wahrheit: Plato, um den Bürgern die εἴδωλα aus den Augen zu rücken, verbannte aus seinem Staate, dessen Wächter Weise und dessen Unterthanen Schüler der Weisen sind, die Sänger und Dichter als Betrüger; Aristoteles sagt geradezu, „daß die Dichter mancherlei lügen.“ Jetzt traf den Plato die Consequenz seines Bannspruchs: Aristoteles rächte die Kunst an dem sie verkennenden Künstler, der da praktisch bewies, daß die Kunst in ihrem Elemente sei, wenn sie göttliche Dinge menschlich darstelle, und doch ihr aus philosophischer Eifersucht dieses Recht nicht einräumen wollte. In seinem Rechte aber war Aristoteles als Vertreter des Begriffs, der den schöpferischen Gedanken ergreifen will und muß, weil dieser selbst ihn durch stetige Offenbarung dazu reizt und in sich hineinzieht. Daher sehen wir denn staunend unsern Denker sich in das Mark der Schöpfung einbohren, um hier den schöpferischen Gedanken zu vernehmen, wie er fort und fort das: „Werde!“ hervortreibt. Aber da wird er inne, daß die Gottheit in den Tiefen ihres vollendeten Seins unerschöpflich mehr enthält, als alle Offenbarung. „Wenn Gott immer so wohl ist, wie uns zu Zeiten (beim Empfangen und Geben des Göttlichen in der Betrachtung), so ist er schon ein Wunder. Wenn ihm aber noch wohler ist, so ist er noch mehr ein Wunder.“[a]) So fängt also nach Aristoteles, dem Speculativsten der Philosophen, das Philosophiren an mit einem Wunder (s. **pag. 21.**), und endigt mit dem Wunder: es ist also auf seinem ganzen Wege von den Thatsachen bis zum Princip hin begleitet vom

---

[a]) **metaph. 249. 10 sq.** θεῖος, heißt es hier, ist der νοῦς, insofern er das Gedachte und das Wesen in seinem eignen Wesen empfängt und behält; göttlicher ist er, indem er es nicht nur hat, sondern auch schöpfend absolut aus sich verwirklicht. (ἐνεργεῖ δ᾽ ἔχων.) εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτε, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον (εὖ ἔχει, also auch μᾶλλον ἐνεργεῖ), ἔτι θαυμασιώτερον. Denn dann empfängt er nicht blos erwirktes Göttliche, wie wir, wann uns am wohlsten ist, und er empfängt es nicht blos stetig und Alles, soviel er erwirkt, (wovon wir nur einen Theil); sondern er hegt noch weit mehr in sich wirklich, was uns nimmer zu Theil wird, selbst wenn wir alle Offenbarung in uns aufgenommen hätten.

Glauben an beide oder hat vielmehr diesen selbst zum Hauptbestandtheile, zum Princip. (s. unten *πίστις* und *ἴδιον*.)

Die Ergänzung des ersten Punctes führt ihn nun zum *εἶδος* als *ἐνέργεια, ἐντελέχεια, κυρίως ὂν καὶ ἕν.*

Im zweiten vertieft er das *εἶδος* zum *εἶδος ἑνόν, ἐνυπάρχον, ἑνοποιόν.*

Der dritte Punct führt ihn auf den Widerspruch, daß das schöpferische Wesen sei *χωριστὸν μέν, χωριστὸν δ' οὔ.* Diesen löset er sich durch ein Unaussprechliches, das im Schöpfer die schöpferischen Gedanken und Machtworte, im menschlichen Geiste jeden Nachgedanken in die Sprache hervortreibt: das er bezeichnet als Dasjenige, „was die Wirklichkeit war vor ihrer Erscheinung, das Gedachte, bevor es gedacht, das Ausgesprochne, bevor es gesprochen ward: *τὸ τί ἦν εἶναι.* Hier sind *εἶδος* und *τόδε τὶ* zu Einem verbunden und gehn in einander auf.

In dieser aus dreifacher Ergänzung hervorgehenden Vollendung des Plato erkennen wir die klaren Zielpuncte des ganzen kritischen Weges, den uns der Denker bisher geführt hat. Wir haben also nur noch die drei Wirkungspuncte, in welchen sich die Vollendung macht, nachzuweisen, jeden in seinem schärfsten und schlagendsten Ausdrucke, wie er sich bei Aristoteles findet.

Aristoteles nennt die *διαίρεσις*, die Disposition, welche Plato für den Schluß in reinster Form hält, einen *ἀσθενὴς συλλογισμός.* [a]) Denn er nimmt vorweg, was zu beweisen war — *ἀλλ' ὅμως δηλοῖ τι,* nämlich *ἄλλον τρόπον γνωρίζειν ποιεῖ.* Beide aber setzen den *ὁρισμός* voraus und haben nur auf verschiedenem Wege zu entfalten, was in diesem liegt. Ebenso konnte Aristoteles den platonischen Zweck einen schwachen Zweck nennen; denn Plato nimmt den Zweck von der Oberfläche der Bewegung vorweg und setzt oder denkt ihn sich in die Bewegung hinein, wo er dann zu schwach ist, sie durch sich selbst zu treiben, wiewohl er sie treiben sollte und möchte.

---

a) analyt. pr. 1. 31. §. 1. Ueber das Verhältniß von Eintheilung und Beweis spricht er ausführlich analyt. post. 2. 5.

Den Zweck führte in die Philosophie Anaxagoras ein und schön charakterisirt ihn in seinem ersten befangenen, gleichsam blöden Auftreten Aristoteles metaph. 25. 15.: „Wer da annähme, daß Anaxagoras von zwei Elementen spreche, der würde annehmen dem Gedanken gemäß, den Jener selbst nicht deutlich zergliederte, wiewohl er nothwendig denen folgen würde, die ihn darauf hinführten. Denn da es auch sonst Unsinn ist, zu behaupten, gemischt sei Alles gewesen am Anfang, sowohl, weil dann folgte, daß es vorher ungemischt gewesen, als auch deshalb, weil schon von Natur nicht Eins mit dem Andern, wie es gerade kommt, sich mischt,[a]) und überdieß, weil die Zustände und Beschaffenheiten von den Wesen selbst getrennt würden: so würde dennoch, wenn Jemand ihm nachginge mit ihm gemeinsam zergliedernd, was er sagen will, es gewiß klar werden, daß er ziemlich in modernem Sinne[b]) spricht. Denn als noch nichts Ausgeschiedenes da war, da war offenbar auch noch nichts Wahres von jenem Wesen (dem gemischten All) auszusagen, z. B. weder weiße, noch schwarze, noch glänzende, noch irgend eine andre Farbe, sondern es war nothwendig farblos; noch war es etwa so beschaffen oder so groß, denn sonst wäre es bereits geschieden gewesen in seinen Theilen wie im Ganzen. Anderntheils sagt er, Alles sei gemischt gewesen außer dem Geist; dieser aber sei allein ungemischt und rein. Daraus folgt also, daß er sagt: die Principien seien das Eine und das schlechthin Andre (τὸ ἓν καὶ θάτερον), gleichwie wir jetzt[c]) setzen das Unbestimmte, bevor es begrenzt ward und an einer Form theilnahm.[d]) Folglich spricht er weder richtig noch deutlich, doch will er etwas sagen, was den Aussprüchen seiner Nachfolger, noch mehr aber den Erscheinungen ähnlich ist.“ Hier ist Anaxagoras durch Sokrates und Plato ausgelegt, die deutlich, wiewohl noch nicht richtig, aussprachen, was jener dachte. Der Geist stellt sich hier,

---

a) Καὶ διὰ τὸ μὴ πεφυκέναι τῷ τυχόντι μίγνυσθαι τὸ τυχόν.

b) καινοπρεπεστέρως.

c) In der Schule des Plato.

d) πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός.

wie es heißt, rein dem Chaos gegenüber und die Sonderung und Gestaltung der Massen, die Herausarbeitung (ἀποκρίνειν) der Form, die Hervorbringung des noch Verborgenen soll sein Werk sein. Aber wo soll er die Form hernehmen? Noch weiß er nicht, daß er das Muster dazu in sich selbst hegt. Und so überwältigt ihn die Erscheinung, sie kommt ihm zuvor und ist schon da, als er zu arbeiten anfängt. Da begnügt er sich denn, sich ihr zu accommodiren und sagt, er habe Eigenes gemacht, weil das Ihrige so sei, das ja auch ihm angehöre. Er wird konfus[a]), und kann Früheres und Späteres nicht unterscheiden.[b])

Diese Confusion des an sich und im Geiste Früheren mit dem früher dem Geiste Erscheinenden hoben nun Sokrates und Plato gemeinsam auf. Die strenge Unterscheidung selbst war eigentlich ganz das Werk des Sokrates, und Plato hat sie schon im Geiste seines Lehrers vorgetragen im Phädon, zum Beweis, daß sie auch die seinige sei. **Phaed. 96**: „In meiner Jugend", erzählt Sokrates, „verlangte ich erstaunlich nach dieser Weisheit, welche sie die Lehre von der Natur nennen; denn sie schien mir überaus wichtig, um die Ursachen jedes Dinges zu wissen, weshalb ein Jedes wird und weshalb es vergeht und weshalb es ist, und oft warf ich mich nach

a) πολλάκις ἐμαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον, sagt Sokrates b. Plat. Phaed. 96. Oben in der Region der Principien, unten im Gebiet der Erscheinungen.

b) S. oben Anaxagoras' Erklärung der menschlichen Hand. Plat. Phaed. 98. „Da wird mir, sagt dort Sokrates, schnell die wunderschöne Hoffnung entrissen (die beste Ursache zu erfahren), als ich in dem Buche weiterlesend sehe, wie der Mann den Geist gar nicht braucht, um die Dinge schön zu gestalten, sondern Lüfte und Aether und Gewässer und vieles Andre zu Ursachen macht. Er schien es mir gerade so zu machen, wie wenn Einer sagte: Sokrates thut Alles, was er thut, durch seinen Geist, und dann, um die einzelnen Ursachen dessen, was ich thue, zu nennen, sagte, ich sitze deswegen jetzt hier, weil mein Körper aus Knochen und Sehnen besteht und weil die Anspannung der Sehnen jetzt meine Glieder biege, wegen dieser Ursache sitze ich hier zusammengebogen — ganz unbekümmert um die wahren Ursachen: daß es, nachdem es den Athenern am Besten geschienen, mich zu verurtheilen, auch mir deshalb am Besten geschienen, hier zu sitzen." Körper und Seele, Späteres und Früheres sind also hier noch ὁμώνυμα: das ist Sokrates' Entdeckung.

oben und nach unten hin und her, zuerst dieses untersuchend, ob, nachdem das Warme oder das Kalte einen faulenden Körper ergriffen hat, dann wirklich die Thiere alle mit einander sich erzeugen. Und ob das Blut es ist, womit wir denken, oder die Luft, oder das Feuer, oder von diesen allen nichts, sondern das Gehirn es ist, was die Empfindungen des Hörens und Sehens und Riechens gewährt, aus diesen aber etwa das Gedächtniß und die Meinung entstehe, aus Gedächtniß und Meinung aber, nachdem sie zur Ruhe bei dem Gleichen gekommen, die Wissenschaft. Und indem ich dagegen wieder das Vergehen dieser Dinge und die Zustände in Bezug auf den Himmel und die Erde untersuchte, schien ich mir endlich zu dieser Forschung von Natur nicht geeignet und so gut wie gar nichts. Ja ich ward von ihr geblendet, so sehr, daß ich auch das mit verlernte, was ich vordem zu wissen glaubte, unter andern z. B. auch, warum der Mensch wächst. Denn dieses, glaubte ich vordem, sei Jedem offenbar, daß er wächst deswegen, weil er ißt und trinkt ꝛc. — Und noch nicht überzeuge ich mich, daß ich nach jener Weise zu forschen weiß, warum aus Zwei Eins wird, noch, mit einem Worte, warum sonst Etwas wird oder vergeht oder ist, sondern ich mache mir selbst ein andres Verfahren[a]) zurecht, lasse mich aber nie mehr auf jenes ein. Fürwahr, als ich einst Jemanden aus einem Büchlein, des Anaxagoras,[b]) sagte er, vorlesen und ihn sagen hörte, daß ja der Geist die Ursache von Allem sei und daß er es sei, der Alles schön gestalte: da freute ich mich und es schien mir in gewisser Art gar wohl sich zu verhalten mit dem Satze: „der Geist sei die Ursache aller Dinge", und ich glaubte, daß, wenn dieses so sich verhält, der Geist als Ordnender sicherlich Alles ordne und jedes Einzelne dahin setze, wo es am besten sich verhält; wenn also Jemand die Ursache jedes Dinges finden wolle, inwiefern es wird oder vergeht oder ist,

---

[a]) *ἄλλον τρόπον φύρω.* So nennt auch Aristoteles seine selbstgeschaffene Methode, so oft er auf sie kommt: *ἄλλος τρόπος, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως.*

[b]) *περὶ φύσεως.* vergl. Anaxagorae Claz. fragmenta ed. Schaubach. Lips. 1827.

so müsse er dieses von ihm finden: *inwiefern ist es für dasselbe am Besten*, zu sein oder sonst etwas zu thun oder zu leiden? Aus diesem Grunde nun komme es dem *Menschen* zu, daß er sowohl in Bezug auf sich selbst, als in Bezug auf die übrigen Dinge nach nichts Anderm forsche, *als nach dem Besten und Vortrefflichsten.*[a]) So schließend glaubte ich denn freudig, für mich einen Lehrer der dem Geist gemäßen Ursache der Dinge[b]) gefunden zu haben im Anaxagoras, und ich glaubte, er werde mir erstlich sagen, ob die Erde platt ist oder rund, dann aber, nachdem er es gesagt, werde er die Ursache und die Nothwendigkeit dazu entwickeln,[c]) indem er das *Bessere* sage und daß es *besser* war, daß sie so ist; und wenn er behaupte, sie stehe in der Mitte, werde er dazu entwickeln, wie es *besser* war, daß sie in der Mitte sei; und wenn er mir Solches klar machte, so war ich *gerüstet, keine andre Art von Ursache mehr zuzulassen.*[d]) Und so war ich denn auch bereit, Gleiches zu erfahren von dem Monde und den übrigen Gestirnen, von dem Verhältniß ihrer Geschwindigkeit, von ihren Umdrehungen und übrigen Zuständen, in wiefern es *besser* ist, daß ein Jedes dieses thue und leide, was es leidet. Denn ich glaubte nimmer, daß er, indem er behaupte, vom Geiste sei es geordnet und schön gestaltet, eine andre Ursache dafür herbringe, als die, *daß es am Besten ist, daß es so sich verhalte, wie es sich verhält*; und so meinte ich denn, *er werde, jedem Einzelnen seine bestimmte Ursache und Allen gemeinsam das für jedes Einzelne Beste als Ursache zusprechend, auch das Allen gemeinsame Gute daraus entwickeln.*[e]) Und nun nahm ich das Büchlein zur Hand und las es, so schnell ich

---

a) τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον.

b) τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν.

c) ἐπεκδιηγησεσθαι.

d) παρεσκευάσμην ὡς οὐκέθ᾽ ὑποθησόμενος (προςησόμενος) αιτίας ἄλλο εἶδος.

e) ἑκάστῳ ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον ᾤμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγήσεσθαι ἀγαθον.

nur konnte, um sobald als möglich zu wissen das Beste und das Schlechtere. Da ward ich eilends der wunderherrlichen Hoffnung entrissen, als ich im Weiterlesen sehe, wie der Mann den Geist gar nicht braucht noch sonst eine Ursache, um aus ihr die Sachen zu ordnen und schön zu gestalten, sondern Lüfte und Aether und Gewässer und vieles Andre und Unsinnige zu Ursachen macht.[a]) — Daß man doch nicht einmal unterscheiden kann, daß es ein Andres ist zu sagen, was die wahrhaftige Ursache ist, und ein Andres, was Jenes ist, ohne welches das Ursächliche nimmermehr Ursächliches wäre![b]) Tappen sie doch offenbar im Dunkeln hin und her, wie die Menge, und brauchen einen (ihnen) ganz fremdartigen Namen, wenn sie dieses (die Erscheinung, bei der sie erst an die Ursache denken) selbst als Ursache[c]) nennen! So denkt sich denn auch der Eine einen Wirbel um die Erde und läßt diese deshalb ruhen unter dem Himmel (Leucipp und Demokrit), ein Andrer sagt, die Erde ruhe auf der Luft, wie ein Trog auf seiner Stütze (Anaximenes und Anaxagoras); die Macht aber, die nunmehr zu Grunde liegt, kraft welcher das Alles sogut als möglich eingesetzt ist, die suchen sie weder noch glauben sie, daß sie eine dämonische Gewalt[d]) besitze, sondern sie glauben, in dem „Atlas" einen stärkern, unsterblichern und Alles mehr zusammenhaltenden gefunden zu haben, daß ein wahrhaft Gutes und Bindendes aber binde und zusammenhalte, glauben sie nicht." —

„Soll ich dir nun zeigen, wie ich, gleich einem Seefahrer, der, wenn ihm günstiger Wind fehlt, zum Ruder greift,

---

a) Die Ausführung, die nun folgt, s. in der obigen Anmerkung über Anaxagoras.

b) Ein locus class. *τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷον τ' εἶναι, ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον!*

c) *ὡς αἴτιον αὐτό.*

d) *δαιμονίαν ἰσχύν.* Zu diesen gehören besonders alle diejenigen Philosophen, welche neben ihren Principien noch von einem *λόγος* sprachen, von dem sie nicht wußten, was sie mit ihm anfangen sollten, wie Empedocles, Heraklit, und, für Aristoteles besonders, Parmenides (metaph. 18.)

zur eignen Forschung nach dieser Ursache mich gerüstet habe? Nachdem ich denn der Ergründung der Dinge entsagt hatte, schien es mir, ich müsse mich vorsehn, damit mir nicht dasselbe widerführe, was denen widerfährt, welche eine Sonnenfinsterniß betrachten und untersuchen; denn Einige verderben sich die Augen, wenn sie nicht im Wasser oder in so etwas ihr Bild [a]) betrachten. Auf so etwas sann auch ich, und ich fürchtete, ich möchte an meiner Seele ganz und gar geblendet werden, wenn ich mit den Augen die Dinge anschaute und es versuchte, mit jedem einzelnen Sinne sie zu erfassen. Da schien es mir denn, man müsse in die Gedanken sich flüchten und in ihnen nach der Wahrheit der Dinge forschen. [b]) Doch brauche ich da ein unpassendes Gleichniß. Denn ich gebe nicht eben zu, daß derjenige, welcher in den Gedanken die Dinge betrachtet, sie ebenso im Bilde betrachtet, als der, welcher sie anschaut in ihrer Wirklichkeit. Dahin nahm ich nun meine Richtung, und indem ich jedesmal einen Grund annehme, den ich gerade als den stärksten unterscheide und beurtheile, setze ich dasjenige als wahr, was mir mit ihm übereinzustimmen scheint, und was nicht, als nicht wahr. [c]) —

So komme ich denn dahin, dir zu zeigen die Art der Ursache, [d]) mit welcher ich mich beschäftigt habe, und ich gehe zurück auf jenes schon soviel Besprochene, und fange an davon ausgehend: es gebe ein Schönes an und für sich selbst und ein Gutes und ein Großes und so fort alles Uebrige. [e])

---

a) *τὴν εἰκόνα αὐτοῦ.* Dieß und das Folgende ist und wird mehr und mehr platonisch, aus sokratischem Geiste geschöpft und ausgesprochen.

b) *χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.*

c) *ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον, ὃν ἂν κρίνω ἐῤῥωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ ξυμφωνεῖν, τίθημι ως ἀληθῆ ὄντα, ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ.*

d) *τῆς αἰτίας τὸ εἶδος, ὃ πεπραγμάτευμαι.*

e) *εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἄλλα πάντα.*

Betrachte nun, was unmittelbar daraus folgt. Es ist mir nämlich klar, daß, wenn etwas Andres schön ist außer dem Ansichschönen, es um keines einzigen Andern willen schön ist, als darum, weil es an jenem Schönen Theil hat.[a])

Um das Uebrige bekümmere ich mich nicht, dagegen kräftige ich mich in dem Gedanken, daß durch das Schöne selbst alles einzelne Schöne schön wird. Denn das scheint mir das Untrüglichste zu sein und mir und Andern zu entsprechen; an diesem mich haltend glaube ich nimmer zu fallen, sondern ich halte es für untrüglich, mir und jedem Andern, wer es auch sei, zu antworten: durch das Schöne wird das Schöne schön."[b])

In dieser Rede haben wir den Sokrates, wie er aus dem Sophisten wird und aus ihm Plato. Dem Sophisten, der begierig, die Ursachen zu wissen, die überlieferten Philosopheme auffaßt und selbst gesunde Augen hat, scheint bald diese, bald jene Erscheinung die befriedigende Ursache; er wirft sich zwischen den Dingen hin und her und wird endlich von ihrer in die Seele dringenden Kraft, mit der sie um den Platz ringen, gänzlich geblendet — ein wirklicher Sophist. Da zeigt sich in der ordnenden, gestaltenden und bindenden Gewalt eines „dämonischen Princips" ein fester Punkt — Sokrates. Aber wie es erreichen? Zu erreichen war es nicht, nur in seinem Walten zu betrachten. Bei der Betrachtung durch die Sinne aber verlor es der Denker aus den Augen. Die Erscheinung drängte sich auf und der Gedanke, der seine Priorität behaupten wollte, mußte sie doch neben sich gelten lassen. Sie war früher da gewesen in der Seele als er, aber sie hatte ihn geweckt, und obgleich er ohne sie nicht blos nicht zu sich gekommen, sondern auch sogar unwirksam, ein Nichts,

---

a) οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ.

b) καὶ τούτου ἐχόμενος ἡγοῦμαι οὐκ ἄν ποτε πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὁτῳοῦν ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι· ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά. Dieser Rede, die durch ihre Klarheit und gemessene Kraft schön ist, haben wir nur noch die ersten Capitel der aristotelischen Metaphysik an die Seite zu stellen.

wäre, so wollte er doch eher dasein, als die Ursache ihres Seins und als die wahre Ursache des Seins überhaupt, ja als das allein Seiende sich geltend machen. Er besann sich über sich. Etwas von ihm selbst in der Erscheinung [a]) hatte ihn berührt, ihn an sich selbst erinnert: diese Thatsache ergriff er, durch sie war es ihm nun gegeben, ebenso offenbar gewiß, wie er sich selbst, daß das Wirkliche da, da es offenbar zunächst nicht ganz er selbst war, nur da sei, sofern es an ihm Theil habe. So nimmt er seine Stellung ein und macht den Versuch es zu bewältigen. Er gestaltet es nach sich (*κατὰ νοῦν*), nach Kräften so gut, als er selbst ist (*ὡς οἷόν τε βέλτιστα*), und siehe: es kommt augenblicklich zur Ruhe (*ἠρεμεῖ*) und stimmt aufs Schönste zusammen, ohne daß er selbst bei diesem Thun ein Andrer geworden ist, denn er ist noch derselbe und immer sich gleichverhaltend (*κατὰ ταὐτὰ ἔχων*). Da ist es denn wie jede andre Thatsache offenbar, daß er das Erste (*ἀρχή*) war und das Jenes nur insofern etwas in sich ist (*οὐσία*) und nur in sofern mit sich übereinstimmt (*καλόν*) als es mit ihm übereinstimmt, d. h als Etwas von ihm in Jenem ist; dieses Gemeinsame, Zusammenstimmende in Beiden ist dann das Wahre in Jenem (*ἀληθές*).

Dieß ist der Uebergang zu Plato. Denn Sokrates blieb bei dieser Thatsache der nothwendigen Uebereinstimmung des *λόγος* und der *ἔργα τῶν ὄντων* stehen; er betrachtete die Dinge in dem Logos fortwährend so, daß sie dort mit denen „in der Wirklichkeit" übereinstimmen sollten und nahm diese daher ebenso in den Logos auf, als er diesen in den Werken aufsuchte, so daß die Dinge einander von dem Logos und den Werken aus harmonisch begegneten, oder der Geist mit der Wirklichkeit bei ihm „harmonisch zusammenstieß." [b]) Daß jedoch schon Sokrates den Gedanken und die Begriffe für etwas schon vor der Wahrnehmung und ohne sie selbständig in der Seele Vorhandenes nahm, sieht man daraus, daß er „die Tugenden zu Begriffen machte", also dem Gedanken dieselbe unmittelbare

---

[a]) *οὐκ οὐσία, οὐσίας δέ τι* sagt Aristoteles von ihr.

[b]) Wie Schleiermacher, nächst Plato sein nächster Verwandter, von der „Geburtsstunde des Gedankens" sagt.

Unabhängigkeit zuschrieb, wie der sittlichen That; ferner daraus, daß er behauptete, „nur aus Unwissenheit fehle man", [a]) so daß ihm also der Gedanke etwas ebenso rein aus der Seele selbst Entspringendes war, wie der schnelle sittliche Entschluß; und endlich daraus, wie er die Begriffe zu bestimmen suchte, nämlich in jüngern Jahren durch zusammenstellende Vergleichungen [b]) und dann mehr und mehr, wie Plato, durch Eintheilung, so daß es ihm offenbar mehr auf ihre Erörterung und Aufzeigung als schon in der Seele vorhandener, auf ihre Mobilisirung, [c]) wenn ich so sagen soll, ankam, als auf Begrenzung eines noch nicht Begrenzten. So mußte es auch sein. Der Gedanke fürchtete wieder zu fallen, wie bei Anaxagoras, und mußte daher zunächst eine Stellung einnehmen, die ihm unüberwindlich schien. [d]) Und in eine solche verschanzte sich eben Sokrates. Denn da es ihm doch auch oft und derb genug die Erfahrung bewies, daß der Gedanke in Andern noch nicht herrsche, also noch nicht da sei (Herrschen und Ordnen kannte er als seine Natur), so hielt er um so fester an der ihm allein gewordenen und stärkenden Ueberzeugung und behauptete gegen Alle, welche ihm durch Wort und That das Gegentheil bewiesen, fest und entschlossen: „Er wisse doch, was Wissen sei."

Nur soviel wußte er positiv und sprach es überall aus: der Gedanke in ihm und der Gedanke in den Dingen in ihrer Harmonie stammten von Gott. Mit dieser nicht allein ursprünglichen, sondern auch unmittelbaren Selbständigkeit des Gedankens und seinem doppelten Ursprunge aus Gott ragt Sokrates in den Plato hinein. Allein dieser knüpfte an jene Thatsache des Gedankens als prius in der Sache und an den sokratischen, von Sokrates im Geiste wohl verwahrten und ge-

---

a) Arist. Eth. Nic. 7. 3. *οὐδένα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι.* ib. 6. 13.

b) Arist. metaph. 151. 6. *ἡ παραβολὴ ἡ ἐπὶ τοῦ ζώου, ἣν εἰώθει λέγειν Σωκράτης ὁ νεώτερος.*

c) Darauf bezieht sich das, was Xenophon von ihm sagt: er wollte die Seinigen *διαλεκτικωτέρους ποιεῖν, διαλέγων κατὰ γένη τὰ πράγματα.* Vergl. Schleiermacher in der angef. Abhandlung über Sokrates.

d) *ἀσφαλέστατος, ἐῤῥωμενέστατος, ἀμετάπτωτος.*

borgenen, Zusatz[a]) die nothwendige Consequenz: Wird der Gedanke[b]) durch die Erscheinung blos an sich erinnert, findet er durch sie nur die Gewißheit, daß er ist, hingegen, was er ist, nicht in ihr, der irrenden, sondern in sich selbst, sagt ihm die Erscheinung nur, daß sie seine Wirkung sei und fordert sie ihn geradezu auf, sich zum Herrn über sie zu machen: so bedarf er auch der Wahrnehmung nicht weiter, als zur Erinnerung (*ἀνάμνησις* — Wiedererinnerung in diesem Sinne bei Plato), zum Auftritt und Anlauf (*ὁρμὴ καὶ ἐπίβασις* bei Plato, so oft ein Gedanke eingeführt wird[c])). Er theilt von nun an unveränderlich und unerschöpflich jedem Dinge sein Maaß Antheil an ihm zu und schöpft es so aus sich und bestimmt es nach sich; was es für ihn ist, das ist es überhaupt, das ist es, was es sein soll. Er legt also in dies einen Antheil von sich als Maaß des Seins und Zweck seines Werdens in der Erscheinung; er selbst bleibt sein wie jedes Einzelnen absoluter Endzweck und Vorbild, das gemeinsame Ziel der Bewegung aller Dinge, die nach ihm sich stetig fortgestalten, um kraft des Antheils, den sie erhalten haben, sich vollständig ins Sein hineinzuarbeiten[d]) und dem Urbilde so viel als möglich ähnlich zu werden. Denn das ist es, wenn es ganz ist, was es sein soll und nichts mehr an ihm ist, was noch nicht, was noch Materie ist.[e])

---

a) dem Sokrates keine Folge gab, weil er „die Werke betrachtend die Götter ehrte."

b) Gedanke bedeutet, wenn man von den Alten spricht, immer das erfüllte Denken, ein Gedachtes, das zugleich ein Erkanntes ist, nicht ein Abstractum, eine leere Form. Von so Etwas reden nur die Neuern. Das bringe ich hier in Erinnerung, um jedem Mißverständniß vorzubeugen. Sonst sähe hier Mancher in Plato eine Art kritischen Idealisten.

c) de rep. 532. A. *ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷν, ὃν καὶ ὄντα νοητὸν* (sc. *νόμον τοῦ διαλέγεσθαι*) *μιμοῖτ' ἂν ἡ τῆς ὄψεως δύναμις, ἣν ἐλέγομεν πρὸς αὐτὰ ἤδη τὰ ζῶα ἐπιχειρεῖν ἀποβλέπειν καὶ πρὸς αὐτὰ ἄστρα τε καὶ τελευταῖον δὴ πρὸς αὐτὸν τὸν ἥλιον.* Das Auge stärkt am Einzelnen sich für das Licht, daß es immer mehr davon vertragen und fassen kann.

d) *γένεσις εἰς οὐσίαν. καὶ τελευτᾷ εἰς τὴν ἰδέαν τοῦ ἀγαθοῦ.*

e) *τὸ μὴ ὄν, οὐκέτι ὄν, ἄπειρον, πλανώμενον εἶδος.*

Der Gedanke, eingehüllt in die verwirrende Materie, die sein Zutagekommen hemmt, bis er sie bei der Zerstörung des Dinges durchbricht und frei wird, ist „das geistige von den Göttern beim Schaffen den Dingen eingemischte Gold" [a]), in dem sonst werthlosen Erze verborgen und nur stärker oder schwächer hervorschimmernd. Nur in dem vollendeten Philosophen leuchtet es klar hervor *ὥσπερ χρυσὸν ἐν πυρὶ βασανιζόμενον,* [b]) denn er allein ist *ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχων τὸ παράδειγμα.* Dieses in der Seele und in den Dingen eingeschlossene Goldkorn des sich selbst gleichen und Alles ausgleichenden göttlichen Gedankens ist nun bei Plato keines Mehr noch Minder fähig, [c]) es ist „das, was wir mit dem Begriffe Sein besiegeln", es ist das unveräußerliche und unwandelbare Eigenthum der Seele (*ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν*) als Seele, „wenn anders die Wahrheit der Dinge immer uns in der Seele ist." [d]) Es ist keines Wachsthums, keiner Entwikkelung fähig; „denn was sollte es noch Besseres werden?" Nur enthüllen läßt es sich, daß es sichtbar hervorleuchtet, daß es wird ein *ἐναργὲς παράδειγμα,* das von innen, von sich aus andres schon schön Gestaltetes beleuchtet. Wie aber diese Enthüllung geschieht, darauf mußte den Plato jene Thatsache des innewerdenden Gedankens bei dem Zusammentreffen mit der Wirklichkeit als einem „Verwandten" führen. Diese Verwandtschaft aber wies ihn, wie den Sokrates und den Aristoteles auf die gemeinsame Abstammung aus der absoluten *ἰδέα* im göttlichen Geiste. Von ihr geht aus in stufenweiser Nachbildung und Theilnahme an ihr eine doppelte Reihe von Ideen,

---

a) So nennt Plato das Geschlecht der Philosophen das *χρυσοῦν γένος,* weil ihren Seelen bei ihrer Bildung das Meiste von der *ἰδέα* beigemischt ist. Diese Mischung wird begriffsmäßig ausgeführt im Philebus.

b) Plat. rep. 503. A.

c) Die Erscheinung des Mehr und Minder kommt von der sich aus dem organischen Verbande ablösenden oder eben ansetzenden Materie. So wird Phaed. 105. der Begriff der Seele festgestellt als einer lebendigen Einheit (*μόνας ζωὴν κατασχοῦσα*). Als solcher kann ihr nichts dem Leben Fremdes beikommen; folglich, heißt es, ist sie unsterblich. *Ἀλλὰ προωμολόγηται,* heißt es früher, *μηδὲν μᾶλλον μηδ' ἧττον ἑτέραν ἑτέρας ψυχὴν ψυχῆς εἶναι.*

d) Plat. Meno: 86. B. *εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ.*

die einander paarweise entsprechen, „zunächst verwandt“ sind, und einander im Gedränge der Dinge zunächst suchen und wiedererkennen.[a]) Beide Reihen nennt er „den Staat in uns, und den Staat der Dinge“,[b]) von beiden ist die Idee des Guten der *θριγκός*, der Knauf,[c]) wie bei Aristoteles der *νοῦς* heißt *ἀρχὴ ἀρχῶν* und „das Haupt der Wissenschaft“; „sie ist es eigentlich, welche Wahrheit und Geist gewährt“,[d]) „wie in dem Sichtbaren das Licht, das wieder als Sonne Alles sonnenhaft macht (*ἡλιοειδῆ*, wie das Gute selbst alles *ἀγαθοειδῆ*. de rep. 509. A.). Da trifft nun immer das Verwandte das Verwandte, wie die Sehkraft auf das Licht rc., und immer ist von diesen Beiden Eins für das Andre vorzugsweise das *ἐγερτικόν*, das Erweckende für den gemeinsamen Antheil an der Idee; diese Verwandten [e]) mit einander zusammenbringen, daß sie sich treffen, dieß hat unmittelbar die Enthüllung zur Folge. „Wir müssen nicht glauben, daß die Erziehung eine solche sei, wofür so Manche, die sie öffentlich ausbieten, sie ausgeben. Sie behaupten nämlich, daß sie, da die Wissenschaft in der Seele nicht da sei, dieselbe hineinsetzen, wie wenn man in blinde Augen das Gesicht hineinsetzen könnte. Die gegenwärtige Rede aber bezeichnet diese in der Seele eines Jeden seiende Kraft und das Organ, womit Jeder lernt; und sammt der ganzen Seele muß dieses aus dem Werdenden herumgewendet werden, bis sie fähig ist, den Blick auf das Seiende und von diesem auf das Leuchtendste alles Seienden auszuhalten.“[f]) Das *εἶδος*, in der Seele verhüllt, heißt hier Or-

---

a) Vergl. besonders die enthusiastische Darstellung dieses den Plato vorzugsweise begeisternden Gedankens im Phädrus, wo er das Suchen und Erkennen und Ausruhen schildert.

b) *πολιτεία τῶν ὄντων* und *πολιτεία ἐν αὐτῷ* oder *ἐν ἡμῖν*. vgl. besonders d. 10. Buch vom Staate.

c) de rep. 534. E. *ὥσπερ θριγκὸς —, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τοῦτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι.* dazu Ar. eth. Nic. 6. 7.

d) ib. 517. C. *αὐτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη* Vergl. besonders ib. 509. B., 490. B.

e) *ὅμοιοι* heißen sie auch öfters nach einem dorischen Ausdrucke, welcher die Geist= und Blutverwandten im Staate bezeichnet.

f) ib. 518. C.

gan, weil gleichsam mittelst seiner, wie mit dem Auge das Licht u. s. w., [a]) die Seele ihren eigenthümlichen Gegenstand erfaßt. Und wie sie nun mit diesem Organ strebt, das Verwandte zu erreichen und von ihm angezogen von keinem Sinnenschein sich aufhalten läßt im Aufwärtsstreben, das spricht Plato schlagend aus **rep. 490. B** nach der Schleierm. Uebers.:

„Werden wir uns aber nicht ganz angemessen damit vertheidigen, daß der wahrhaft Lernbegierige so geartet ist, sich um das Seiende zu beeifern, und also nicht bleiben kann bei dem allerlei sinnlich Aufgefaßten, sondern weiter gehen wird ohne sich verblenden zu lassen und nicht eher Befriedigung finden für seine Liebe, bis er die Natur eines Jeglichen, was ist, [b]) aufgefaßt mit dem in der Seele, womit es sich gebührt, es zu fassen? Es ziemt sich aber mit dem Verwandten; [c]) womit also dem wahrhaft Seienden sich nähernd und mit ihm sich vermischend und so Geist und Wahrheit erzeugend er erkennen wird und wahrhaft leben und sich nähren und so seiner Schmerzen Ende finden, eher aber nicht."

Dieses *αὐτό* nun, was das *εἶδος* wirklich personificirt und ihm alle Handlungen unmittelbar zuspricht, trennt den Plato vom Aristoteles: dieser setzt statt des *αὐτό*, das sich nicht halten läßt, das bewährte *τόδε τί*. Dadurch, daß der Gedanke bei Plato immer auf sich selbst hinwies, versäumte er es, der Aufforderung der Dinge zu ihrer Beherrschung und Ordnung Folge zu leisten und ward höchstens ein *ἐναργές* im Gebiete der Seele selbst, nicht aber zusammenwirkend mit seinem „Verwandten" in der Erscheinung.

„Der Gott, der ihm im Innern wohnt,
Kann tief sein Innerstes erregen;
Der über allen seinen Kräften thront,
Er kann nach außen nichts bewegen."

so konnte und mußte Aristoteles von Plato sagen. Nur war diesem dabei das Dasein keine Last, sondern eine Lust. Denn der leuchtende Strahl, der von oben her durch seine Seele

---

[a]) ib. 507. C.

[b]) *αὐτὸ ὅ ἔστιν ἕκαστον.*

[c]) *προσήκει τῷ ξυγγενεῖ,* nämlich *ἅπτεσθαι τοῦ ξυγγενοῦς.*

drang, drang für ihn in demselben Momente auch durch die Erscheinung und beleuchtete beide so stark, daß es dem Seher ganz gleich galt, ob er eine bestimmte einzelne Form (*αὐτοέκαστον*) aus sich selbst nahm oder aus der Erscheinung; beide wären sich an Wesenheit beim Zusammentreffen so gleich, daß sie nur *Einen Lichtfunken* gaben, und Plato den einen vom andern nicht mehr unterscheiden konnte und wollte. So schaute denn allerdings Plato persönlich beide Welten an, ungetrennt in Einer; aber diesem *Schaun*, das als menschliches bei der Betrachtung stets in *zwei Momente* (selbst dem Griechen, diesem aber in *harmonische*) zerfällt, *seinen Ausdruck* zu geben, war der menschlichen Natur und Sprache unmöglich. Plato's *eigne Seele* zeigt sich da, wo sie sich am höchsten hebt, vollständig *befriedigt*; und was sie so als Schauende ausspricht vom Staate und von der Seele selbst, das, weiß sie wohl, ist nicht zur *Ausprägung* und *Verwirklichung* gemacht, sondern dieser erfahrungsmäßigen Wirklichkeit *vorbildende wahrhaftige Wirklichkeit*. Er ist dann der schaffende Künstler *κατ' ἐξοχήν*, der in den Geist der Zeiten schaut und jeder Zeit ihr eigenes Muster vorhält. „Um des *Musters willen* also suchten wir die Gerechtigkeit selbst, was sie ist und den *vollkommen* Gerechten, und *nicht deshalb*, um zu zeigen, wie dieses *möglich* sei."[a]) „Die Menge wird uns grollen und keinen Glauben schenken, wenn wir sagen, daß nimmer eine Stadt glücklich sein kann, wenn nicht *diejenigen Maler, welche sich des göttlichen Musters bedienen, sie vorbilden.*[b]) Was meinst du für eine Art von Gemälde? Wenn sie, sprach ich, wie eine Tafel den Staat und die Gemüther der Menschen zur Hand nehmen, werden sie sie wohl zunächst *rein machen* müssen, was nicht eben leicht ist. Denn das weist du wohl, daß sie sich gleich dadurch von den Andern unterscheiden werden, daß sie weder mit Einzelnen noch mit dem Staate eher sich würden befassen noch Gesetze

---

[a]) rep. 472. C.

[b]) ib. 500. E, 501. A. B. *πολιτειῶν ζωγράφος.* Und dieser findet das Muster nicht nur *ἐν αὑτῷ*, sondern es ist auch das, *ἃ ἐκεῖ ὁρᾷ.*

geben wollen, bis sie ihn rein überkommen oder selbst gereinigt haben. Nächstdem nun werden sie den Grundriß des Staates vorzeichnen. Hienach, denke ich, wenn sie sich an die Arbeit machen, werden sie wohl häufig auf Beides hinsehn, auf das in der Natur und an sich Gerechte, Schöne, Besonnene und dergleichen, und dann auch wieder auf jenes in den Menschen vorhandene und werden mischend und zusammensetzend aus ihren Bestrebungen das Mannhafte hineinbilden nach Maaßgabe Jenes, was auch Homer schon, wo es sich unter den Menschen findet, das Göttliche und Gottgleiche genannt hat. Und so werden sie wohl, denke ich, Einiges auslöschen, Andres wieder einzeichnen, bis sie menschliche Sitten möglichst gottgefällig gemacht haben."

Aber dieses Gemälde bleibt auch dann immer noch matt gegen das Urbild; es wird die Menge „besänftigen", aber nicht überzeugen und sich unterwerfen. Die Gottheit selbst muß hier als Auslegerin eintreten und durch gleiche Offenbarung, wie sie dem Maler ward, das Licht, welches dem Nachbilde fehlt, in den Gemüthern ersetzen und ergänzen. [a]) „Weder ein Staat noch ein Mann (sag ich) könne jemals vollkommen werden, bis diesen wenigen Philosophen, die nicht für böse, sondern für unnütz ausgeschrieen sind, eine Nothwendigkeit wird, sie mögen nun wollen oder nicht, sich des Staates anzunehmen, dem Staate dagegen eine, ihnen zu gehorchen, oder bis den Söhnen derer, die jetzt die Obergewalt inne haben, oder ihnen selbst durch eine göttliche Eingebung wahre Liebe zur wahren Philosophie eingeflößt wird." [b]) Ueber das Wesen der Seele, wie er es unaussprechlich angeschaut hat, spricht er dann ähnlich: [c]) „Daß die Seele ein unsterbliches Wesen sei, folgt nothwendig aus dem Vorhergehenden und auch aus andern Gründen. Wollen wir aber erkennen, was sie in Wahrheit sei, dann dürfen wir sie nicht schauen, wie wir sie nun sehen, durch die Gemeinschaft mit dem Leibe und durch andre Uebel entstellt,

---

a) ib. 499. B.

b) *ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως ἐμπέσῃ.*

c) ib. 611. B sq.

nein, wie sie ist, wenn sie ganz rein geworden, so müssen wir sie durch ihre Idee erkennen. Dann erst wird sie als das Schönste erkannt werden. So aber haben wir jetzt von ihr zwar Wahres geredet, wie sie gegenwärtig sich zeigt.[a]) Doch haben wir hier ihr Wesen nur angeschaut, wie die, welche etwa den Meergott Glaukus jetzt schauten; sie würden schwerlich seine vorige Gestalt an ihm erkennen. Die Theile seines ehemaligen Körpers sind theils gebrochen, theils durch den Einfluß des Meerwassers geschwunden, alle aber von den Wogen entstellt, und dafür andre Theile angewachsen, Muscheln, Meergras, Klippen, sodaß er jetzt mehr einem ungestalten Thiere gleicht, als dem, was er ehedem war. Drum muß man, Theurer, dahin den Blick wenden. Wohin? Zur tiefern Forschung ihres Wesens[b]) und betrachten, welche Dinge sie erfassen, mit welchen sie umgehn kann, sie, die dem Göttlichen und Unsterblichen und Ewigen verwandt ist, und wie sie werden würde, wenn sie diesem allein ganz und ungetheilt[c]) nachjagte. Das Streben nach diesem würde sie herausführen aus dem Meere, in dem sie jetzt wie der Meergott Glaukus entstellt liegt, und sie würde abschütteln die angewachsenen Muscheln und Klippen, welche ihr nur darum angewachsen sind, weil sie sich von Erde, von irdischem und von steinartigem Stoffe nährt, der sie darum dicht und grausig bedeckt.[d]) Dann erst kann man ihr wahres Wesen erkennen, ob sie vielgestaltig oder nur von Einer Form, oder was und wie sie ist.[e]) Jetzt aber haben wir blos, was ihr im menschlichen Leben widerfährt und wie sie dort erscheint, leiblich gut, wie ich glaube, durchgeführt." Plato kennt also die Energie und Wahrheit der

---

a) οἷον δ᾽ ἐστὶ τῇ ἀληθείᾳ. νῦν δὲ εἴπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται.

b) εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς.

c) πᾶσα.

d) πολλὰ καὶ ἄγρια περιπέφυκεν.

e) καὶ τότ᾽ ἂν ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως. cf. Theaet. 184. D: δεινὸν γάρ που, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν, ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχήν, εἴτε ὅ δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ξυντείνει.

Erscheinung gar wohl und welchen Reichthum von Erfahrungen er in sich aufgenommen hatte, das beweisen seine Beobachtungen des Menschen im Staate;[a]) aber wie aus der Tiefe des Meeres, ruhig und klar und ungebrochen von den gleitenden Wellen schaute ihn überall aus der wogenden Erscheinung ein Götterbild an und er mußte, er konnte nicht anders, es wieder anschaun und die Wellen, die es Andern trübten, zu beschwichtigen suchen. „Die persönliche Gestalt und gleichsam das Gesicht des Schönen, wenn es mit Augen gesehn würde, würde eine wunderbare Liebe zur Weisheit entzünden. Aber mit den Augen sehen wir die Wahrheit nicht. Welche brennende Liebe zu ihr würde sie erwecken, wenn sie erschiene!"[b]) „Daß die Menge dem, was wir gesagt haben, nicht glaubt, das wundert mich nicht, denn in der That haben sie noch nie dem Worte, das wir gesprochen haben, die That entsprechen sehen[c]): Einen Mann, der dem von uns entworfenen Bilde völlig entspräche durch Wort und That, den haben sie noch nie gesehn. Nicht einmal wahrhaft schöne und freie Rede haben sie gehört, daß sie die Wahrheit mit Anstrengung auf jede Weise suchen sollten, blos um des Musters willen."

So konstruirt Plato alle Gestalten, der Seele, des Staates ꝛc. blos, um durch die Uebersicht (σύνοψις) des Nachbildes an das Vorbild zu erinnern, das selbst nie zur Darstellung kommt. Alle seine Entwürfe sind nicht da um ihretwillen, sondern um die Seele des Betrachters auf das Muster zu richten.

Dieß aber war unaussprechlich, denn es war Eines: „das Gute ist Eines", so schloß er nach Aristoteles Erzählung seinen mündlichen Vortrag. Was ihm dagegen auf dem Wege der gemeinsamen Erfahrung wurde, war immer ein Vieles, ihm unter den Händen Zerfallendes, wenn er es auch sammeln wollte; von diesem aus gab es keinen stetigen Hinaufgang zum Einen. Wer also dieses erkennen wollte, der mußte fähig sein, durch die Hülle hindurch unmit-

a) Vergl. das 8. und 9. Buch der Republik.

b) Cic. de fin. 1. 5; 2. 16. inquit Plato.

c) οὐ γὰρ πώποτε ἴδον γενόμενον τὸ νῦν λεγόμενον.

telbar das Eine zu erblicken: eingedenk der Gegenwart Einer Idee das Viele wenn nicht zu vergessen, doch von jener zu unterscheiden. ib. 534. *διορίσασθαι τῷ λόγῳ, ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν.* Wollte er jedoch nun, die Art, wie es sich angekündigt, nachahmend (*μιμήσει*) positiv das eigentlich Geschaute aussprechen und mittheilen, so stand ihm das Viele im Wege, denn der Name, den er aussprach, bezeichnete Beides als *ὁμώνυμα*, und der Unterschied, der in der Seele war, kam nicht zum Worte. So blieb ihm nichts übrig, als sein unaussprechliches Kriterium des Wahren negativ anzuwenden, d. h. immer zu sagen, was es nicht ist:[a]) es als *ὄντως ὂν* von einem *μὴ ὂν* zu unterscheiden, d. h. von einem *ὄν*, das ewig nur *ἕν* wird aber nie *ἕν* vollkommen ist.

Unaussprechlich nun, wie das Eine Gute ist, kann es auch nicht Wissenschaft sein,[b]) denn Wissenschaft giebt von sich und ihrem Gegenstande genügende Rechenschaft[c]) und Rechenschaft giebt sich durch Worte.[d]) So gewiß es aber nimmer genügend erfaßt und gewußt werden kann, so ist dennoch ohne dasselbe keine Wissenschaft möglich,[e]) ja es ist das Einzig Befriedigende für alle Wesen: allen ist es als das Leuchtendste gegenwärtig,[f]) allen offenbar, und sie alle

---

a) So hat auch Fries, der nächste und kompetenteste Ausleger Kants, dessen Ideen ausgelegt: „als negative Kriterien der Wahrheit und unaussprechliche Mittelbegriffe des Urtheils." Ersteres trifft mit Plato zusammen, Letzteres, wie wir sehen werden, mit Aristoteles. — So geschieht nichts Neues unter der Sonne. Vielmehr:

„Alles was je geschieht
Heutiges Tages,
Trauriger Nachklang ist's
Herrlicher Ahnherrntage."

b) republ. 505. A — 506. C: *καὶ νῦν σχεδὸν οἶσθ' ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν καὶ πρὸς τούτῳ, ὅτι αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν.* (sc. *τὴν ἰδέαν.*) *ἀλλ', ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι·* etc.

c) Sympos. 202. A. *τὰ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν δοῦναι λόγον οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαι ἐστίν.*

d) Theaet. 262.

e) republ. l. cit., bes. 506. A.

f) rep. 518. E. *τὸ τοῦ ὄντος φανώτατον.* cf. *παρουσία, παρεῖναι.*

verlangen nach Nichts, als nach ihm, selbst wenn sie nach einander verlangen; denn ihr gegenseitiges Verlangen ist nur das in ihnen fortlebende Andenken an ihr gemeinsames Urbild und ihre gemeinsame Abstammung: durch Gemeinschaft unter einander gelangen sie zu einer höheren Einheit, die sie auf eine höhere Stufe des Seins stellt und dem höchsten Einen näher und näher bringt, ohne daß sie deshalb aufhören, Individuen (αὐτὸ ἓν ἕκαστον) zu sein. Es ist dieß die Idee der Harmonie alles Lebens, der Gipfel der platonischen Lehre, nach welchem alle seine einzelnen Lehren, alle ὁρμαὶ ἐπὶ τοὺς λόγους hinzielen, von dem aus Plato das Leben überschaut (συνοπτικός) und durchspricht (διαλεκτικός). Das unausgesprochen-offenbare Geheimniß derselben offenbarte sich ihm zunächst in der Liebe, besonders in der Liebe beider Geschlechter. Das sehen wir aus dem Mythos des Aristophanes im Symposion, der hier, wie überhaupt der geläuterte Mythos bei Plato, den Sinn hat, das Vorbild der Erinnerung, also die Wahrheit der Erkenntniß näher zu bringen, indem er etwas Wirkliches, Geschehenes und immer Geschehendes darstellt, nur nicht so, wie es empirisch geschieht und erlebt wird.[a]) „Unsre ehemalige Natur war nicht diese, welche sie gegenwärtig ist. — Denn ehemals gab es auch ein Geschlecht, das diese beiden (das männliche, weibliche) und gemeinsam hatte, was aber verschwunden ist. — Zeus nämlich theilte diese Doppel-Menschen in zwei Hälften — und seitdem ist die Liebe zu einander den Menschen eingeboren,[b]) sie dient ihnen nun als Führer[c]) zur ursprünglichen Natur hin und strebt wieder Eins zu machen aus Zweien und die menschliche Natur zu heilen. — Davon giebt es bedeutendes Zeugniß[d]) —, denn wer einen Liebling hat, der liebt eben (in ihm) immer das ihm Verwandte und Aehnliche; und wenn er auf seine andre Hälfte trifft, dann wird er wunderbar von

---

[a]) Sympos. 189. D. sq.

[b]) ib. 191. D. ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις.

[c]) συναγωγεὺς τῆς ἀρχαίας φύσεως.

[d]) μέγα δὲ τεκμήριον.

Freundschaft, von heimischem Gefühle und von Verlangen durchdrungen.[a]) Und welche nun so mit einander ihr Leben zubringen, die vermöchten nicht einmal zu sagen, was sie eigentlich von einander wollen. Denn das ist wohl nicht der sinnliche Genuß, sondern offenbar ist es etwas ganz andres, was die Seele des Einen von der des andern will; das aber vermag sie eben nicht auszusprechen, sondern nur in Orakeln und Räthseln thut sie es kund. Und wenn nun ein Gott zu ihnen heranträte und spräche: „„Was ist es denn, ihr Menschen, was ihr eigentlich von einander wollt? wollt ihr vielleicht so ganz als möglich in Einem Wesen vereinigt sein? Dann will ich euch zusammenwachsen lassen, daß ihr Zwei seiend Eins werdet und wie Eins Seiende lebet und sterbet!““ da wissen wir gewiß, daß auch nicht Einer es verneinen würde, daß dieß es sei, was ihn befriedigen würde.“

Und nun endlich die Gottheit: sieht sie dem Schwanken der Dinge und der Seele gleichgültig zu und kommt sie dem θεῖον in beiden nicht weckend und es zusammenführend zu Hülfe? Allerdings wird der Welt ihr schöpferisches Vorbild nicht vorenthalten, es leuchtet ihr fortwährend wie die Sonne dem Sichtbaren. Aber das Göttliche ist wie die Gottheit frei: ἀρετὴ ἀδέσποτον. αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος. — οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ᾽ ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε! Freilich blickt hier der Gedanke durch, der auch sonst bei Plato sich wieder findet: daß die Gottheit „ächte Söhne“, Lieblinge habe,[b]) denen sie „Alles schenkt, weil sie dieselben liebt“, wie der Dichter sagt, und denen sie, nach Leibnitz, „zu Hülfe zu kommen pflegt, wenn sie bei ihrem nothwendig verwegenen Streben rathlos sind.“[c]) „Die stärkste Natur wird, wenn sie an ungemessenem Stoffe sich nährt, verdorben, wenn ihr nicht ein Gott zu Hülfe kommt.“[d]) τὸ δαιμόνιον σημεῖον. rep. 496. E.

---

[a]) φιλίᾳ τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι.

[b]) γνήσιοι, εὐφυεῖς.

[c]) Leibnitz opp. ed. Erdmann. pag. 91.

[d]) rep. 492. A.

Aristoteles aber fordert Rechenschaft, von sich aus und im Namen des menschlichen Geistes. „Die Weiseren sind es deshalb, weil sie den Gedanken haben und die Ursachen kennen. Ueberhaupt aber halten wir dieß für ein Wahrzeichen des Wissenden, daß er lehren kann; lehren aber heißt: die Ursachen nennen. Und dadurch unterscheidet sich der Weise von dem Empiriker, daß er die Ursachen kennt, die dieser nicht kennt. [a]) Jener kann daher auch lehren, dieser nicht. So ist die Philosophie, da sie vorzugsweise die Ursachen betrachtet, die lehrbarste der Wissenschaften, die eindringendste, herrschendste, erste. [b])

Wer bist du? fragt er also den platonischen Gedanken. „Ich bin es selbst" (*αὐτὸ ὅ ἐστιν*). „„So enthülle dich, zeige dich; denn wir glauben dir wohl, daß du es bist, du weckst dein Ebenbild in uns und hast schon Manches geordnet. Aber wir wollen dich sehen in eigner Person. Hier ist die Erscheinung; schaffe sie noch einmal und gestalte dich in sie. Dann wissen wir, was du bist (*τί ἐστι*)."" So erfüllte Aristoteles den alten Befehl seines Gottes: *γνῶθι σαυτόν*!

Aristoteles fand, wie wir erwähnt haben, die letzte Ursache des Mangels der platonischen Lehre in dem voreiligen Trennen der „Ideen" von der Erscheinung, [c]) bevor sie noch mit derselben sich fest und dauernd und für Alle vereinigt haben; und wir haben gesehen, daß diese Vereinigung in Plato selbst wirklich schon geschehen war, daß es aber bei ihm ein momentaner, um mit ihm zu sprechen, dämonischer Zusammenstoß war, wobei ihm die Erscheinung bis auf ein schwaches Nachbild verschwand, das er, nun im Besitz der Sache selbst, durch eine nochmalige Begegnung, durch ein harmonisches Zusammengehn und stetiges Ineinandergehn mit deutlich unterschiedenen Momenten nicht herstellen zu müssen glaubte. Diese Weigerung galt denn natürlich einem wirklichen Getrenntsein gleich und war es bei

a) metaph. 5. 1—12. pag. 6—7.

b) *διδασκαλικωτάτη, ἀκριβεστάτη, ἀρχικωτάτη, ἡγεμονικωτάτη, τῶν αἰτιῶν θεωρητικὴ μάλιστα, πρώτη.*

c) *τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν.* metaph. 287. 12.

den beschränkten Anhängern des großen Lehrers wirklich. Natürliche Folge davon war, daß man nicht Rechenschaft geben konnte von dem, was man versicherte (*ἀποδοῦναι, τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι*); und versuchte man es, so sprach man *πεπλασμένως, οὐ πεφυκότως*, nicht der Natur der Sache gemäß. Und versuchte man sich gar in Erklärungen, so sah dieß nicht anders aus, als wie ein eitles Unternehmen, es dem Schöpfer selbst im Schaffen gleichzuthun; (*συγκοσμεῖν*. de coelo 2. 12.) „man schleppte zu gewissen Meinungen und Sätzen die Erscheinungen herbei." Aristoteles aber fragt: *πῶς δεῖ γνωριμωτέρως λεχθῆναι*; „wie muß und kann man verständlicher reden? Wir forschen ja vielmehr, was denn das Princip ist, damit wir das Gefundene zu immer Bekannterem hinaufführen. Man muß also von dem Bekannten anfangen. Dieß aber ist zweierlei: das eine ist nämlich bekannt für uns, das andre schlechthin (an sich). Sicher also ist es wenigstens für uns nöthig, von dem für uns Bekannten anzufangen.[a]) „Diesen Unterschied zwischen dem, was das Erste ist (das Ursprüngliche) und dem, ohne welches das Erste nicht das Erste wäre"[b]), hatte Platon energisch festgestellt, mit einer Gewalt, daß für die, welche ihm nachdenken wollten, eine Kluft entstand, die für ihn nicht da war. Aber er hatte in dem Vortrage (dem mündlichen und schriftlichen) seiner Lehre „das Ursprüngliche" mit dem „Unmittelbaren" selbst zwar nicht verwechselt aber doch für den Betrachter zweideutig[c]) gelassen. Das Ziel des Werdens und Erken-

---

a) metaph. 161. 13. *ἀλλὰ ζητοῦμεν, τίς οὖν ἡ ἀρχή, ἵνα εἰς γνωριμώτερον ἀναγάγωμεν*. Eth. Nic. 1. 4. *Ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων. Ταῦτα δὲ διττῶς· τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν, τὰ δὲ ἁπλῶς· ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ημῖν γνωρίμων.* Das *ἁπλῶς γνώριμον* fällt mit dem *πρῶτον τῇ φύσει* zusammen, wie das *γνωριμώτερον ἡμῖν* mit dem *ὕστερον τῇ φύσει*, das Erkenntnißprincip mit dem Realprincip, der Erkenntnißanfang mit dem äußersten, eben ins Dasein getretenen Realen. Diese wichtigen Unterschiede gehören in die freien und eigenthümliche Forschungen des Aristoteles nach der Kritik.

b) s. oben die Klage des Sokrates über den Anaxagoras.

c) Die Zweideutigkeit dieser beiden Begriffe im Munde der Lehrer und die darauf folgende Verwechslung bei den Schülern hat, wie die Kun-

nens war da, es war an sich bekannt und man mußte es erkennen, je näher man ihm kam. Aber man wußte nicht, ihm beizukommen, woher den Anlauf nehmen (ὁρμᾷν). Denn es war ja nach Plato auch etwas Unmittelbares, nur durch ein Organ zu fassen, in dem sich die ganze Seele koncentrit, und zwar je eher und entschiedener, desto besser. Doch war es auch nach Plato nicht das einzige Unmittelbare; es stand daneben noch, als ἐγερτικόν, als äußerer Impuls zum Anlauf, die Thatsache der Erscheinung. Und diese schied denn Aristoteles von dem Ursprünglichen als das einzige Unmittelbare, Erste für uns,[a]) als den äußern Impuls von dem innern. ζητεῖν περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον,[b]) Dasein zu enthüllen, ward also die klar ausgesprochene, verständliche Aufgabe seiner ζητουμέκη σοφία und diese wird nicht gefunden, wenn auch nur eine Wahrnehmung unberücksichtigt bleibt.[c]) Sie ist ihm also mit Recht, wie wir oben sagten, die Allumfasserin des Vorhandenen, die Auslegerin aller Offenbarung, welche dem Menschen von Gott zu Theil wird (τῶν δήλων — ἀληθῶν — ὄντων.)

Als das Erste an sich und Letzte im Erkennen hatten nun Sokrates, Plato und Aristoteles gemeinsam den Zweck gefaßt, das Muster, „das Gute." Aber wie suchte und bestimmte ihn Plato? „Die Art der Ursache, von welcher ich ausgehe, ist die: es gebe ein Schönes an und für sich selbst und ein Gutes und ein Großes, und s. f. alles Uebrige. Und wenn etwas andres schön ist außer dem Ansichschönen, ist es um keines einzigen Andern willen schön, als darum, weil es an jenem Schönen Theil hat.[d]) So trug er denn den Zweck in die Dinge hinein, anstatt ihn aus ihnen herauszuschöpfen,[e]) wofür be-

digen wissen, allen bisherigen Systemen nicht weniger geschadet, als der platonischen Lehre.

a) ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι. ὅτι δ' ἐστί, δεῖ δῆλον εἶναι.

b) metaph. 32. 25.

c) analyt. post. 1. 18. καὶ εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καί ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι.

d) s. die obige Stelle im Phädon.

e) metaph. 21. 21. φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ. Vergl. die Widerle-

sonders seine Construction des Weltalls und der Weltseele nach pythagorischem Muster ein glänzendes Beispiel ist. Aristoteles sagt nun in Bezug auf jene Stelle: metaph. 30. 22 sq. „Im Phädon wird so gesprochen: sowohl vom Sein als vom Werden seien die Ideen Ursache. Wiewohl, wenn auch die Ideen sind, so wird dennoch nicht das Theilhabende, wenn nicht das ist, was bewegen[a]) soll, und daneben wird noch Vieles Andere, z. B. ein Haus, ein Fingerring, von denen wir nicht sagen, daß es davon Ideen gebe. Folglich ist offenbar, daß auch durch solcherlei Ursachen, wie die ebengenannten, das Uebrige sein und werden kann.“ Und vorher:[b]) „Am dringendsten möchte man aber fragen, was denn eigentlich die Ideen mit dem Dauernden oder Werdenden oder Vergehenden in der Erscheinung zusammenbringt? Denn es liegt in ihnen keine Ursache der Bewegung noch der Veränderung. Sie helfen wahrhaftig weder der Wissenschaft etwas noch dem Sein, da sie wenigstens sicherlich den Theilhabenden nicht einwohnen.[c]) Denn so könnten sie doch wenigstens Ursachen zu sein scheinen, wie das Weiße, als dem Weißen beigemischt.“ Weiter unten heißt es dann:[d]) „Wir (als Platoniker) sagen gar nichts von der Ursache, von welcher die Veränderung ausgeht. In der Meinung, von dem Wesen der Erscheinungen zu sprechen, behaupten wir, es gebe andere Wesen daneben; wie aber diese die Wesen von jenen sind, davon reden wir ins Leere hinein. Denn das Theilhaben, wie wir schon oben gesagt haben, ist Nichts.“

Klarer und unbefangener kann die Sprache der Ueberzeugung, des unbefangenen Augenzeugen und würdigen Zöglings

---

gung des Heraklitischen *πάντα ῥεῖ* von der platonischen Idee aus im Theaet. 181. C. sq. Hier muß Plato auf die Bewegung eingehn, aber er fixirt sie alsbald.

a) Die Bewegung, ist bei Aristoteles Veränderung aus Seiendem in Seiendes. Entstehung ist Veränderung aus Nichtseiendem in Seiendes, Vergehn ist Veränderung aus Seiendem in Nichtseiendes.

b) metaph. 29. 24 sq. ib. 20. 15. *τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ᾽ αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα* — nämlich als *πολλὰ συνώνυμα*.

c) *μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν*.

d) metaph. 32. 27.

eines Plato nicht fließen. Aristoteles vermißt die *ἀρχή, ὅθεν ἡ κίνησις, (τὸ ὑφ᾽ οὗ)* wie er sie nennt als die dritte in der Vierheit seiner Ursachen.[a]) Plato hatte nur zwei angenommen: den Begriff oder das geistige Wesen und die Materie.[b]) Dieß zeigt nun Aristoteles auch im Einzelnen, um mit dem Begriffe auch die Bewegung zu ergreifen. de generat. et corr. 2. 8: „Einige aber glaubten, die Natur der Ideen reiche hin (*ἱκανὴν εἶναι*) als Ursache für das Werden, wie Sokrates im Phädon. Nachdem er nämlich die Uebrigen gescholten hat, als welche Nichts gesagt haben, nimmt er an, daß von den Dingen die einen Ideen sind, die andern an den Ideen theilhabend (*μεθεκτικὰ τῶν εἰδῶν*). Und so sagt er, daß jedes Einzelne von diesen sei gemäß der Idee (*κατὰ τὸ εἶδος* vergl. metaph. 20. 15.); es werde aber seiner Theilnehmung gemäß (*κατὰ τὴν μετάληψιν*) und vergehe nach Maaßgabe des Verlustes (*κατὰ τὴν ἀποβολήν.*) — Andre aber, fährt Aristotes fort, nahmen die Materie selbst zur Ursache des Werdens und Vergehens; denn von dieser komme die Bewegung. Beide aber reden nicht wohl. Denn wenn die Ideen Ursachen sind, warum erzeugen sie nicht fortwährend,[c]) sondern nur das einemal, das andremal wieder nicht, während ja doch sowohl die Ideen als die

---

a) metaph. 9. 18 sq. *τὰ δ᾽ αἴτια λέγεται τετραχῶς· ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθὸν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ᾽ ἐστί.)* Ebenso analyt. post. 2. 10. *αἰτίαι δὲ τέσσαρες· μία μὲν τὸ τί ἦν εἶναι· μία δὲ τὸ τινῶν ὄντων ἀνάγκη τοῦτ᾽ εἶναι* (Materie)· *ἑτέρα δὲ ἥ τι πρῶτον ἐκίνησε· τετάρτη δὲ τὸ τίνος ἕνεκα.* Ebenso phys. ausc. 2. 3, wo *τὸ τί ἦν εἶναι* das *παράδειγμα* genannt wird. Aristoteles braucht diese Unterscheidung vorzugsweise zur Beurtheilung einzelner Philosophen und zum *ἀνάγειν* bei eignen Forschungen. Vergl. metaph. 171. 11, wo er an einem Beispiele ihre Anwendung zeigt. Alle aber vereinigen sich in Einer, dem Zwecke de partt. anim. 1. 1; dieser aber wird frei als Muster.

b) metaph. 21. 27. *φανερὸν δ᾽ ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην.* ib. 151. 1: *αὐτὸ εἶδος, τά δ᾽ ἄλλα μὴ εἴδη.*

c) *διὰ τί οὐκ ἀεὶ γεννᾷ συνεχῶς;*

theilhabenden Dinge immer sind? Ferner betrachten wir bei Einigen etwas Andres als Ursache; die Gesundheit nämlich schafft der Arzt, die Wissenschaft der Wissende, während sowohl die Gesundheit an sich da ist (im Geiste des Arztes als Begriff),[a]) als die zur Theilnehmung Bestimmten (die menschlichen Körper)." Und noch schärfer metaph. 151. 11 sq. „Denn das Lebendige ist etwas Wahrnehmbares und läßt sich ohne die Bewegung nicht bestimmen; also auch nicht ohne gewisse Funktionen der Theile.[b]) Denn die Hand ist nicht schlechtweg ein Theil des Menschen, sondern diejenige Hand, welche das ihr bestimmte Werk vollbringen kann, also als lebendige; als nicht lebendig ist sie nicht ein Theil des Menschen." Und worauf dieß Trennen der Funktionen der Sache von ihrer Form führt, spricht er deutlich aus de anima. 2. 1. §. 8. „Der Begriff des Dinges ist seine Seele.[c]) Dieser ist die bestimmende Form für diesen bestimmten Körper, wie wenn Eins von den Organen ein physischer Körper wäre, z. B. ein Beil. Sein Begriff ist sein Wesen und dieß ist seine Seele. Denn wenn diese getrennt wäre von ihm, so wäre es nicht mehr ein Beil, außer dem gleichen Namen nach.[d]) Denn nicht von diesem Körper ist der Begriff die Seele, sondern von ihm, als einem solchen natürlichen, der das Princip der Bewegung und Ruhe in sich selbst hat.[e]) Ebenso muß man das Gesagte betrachten an den Theilen. Denn wenn das Auge ein Lebendiges ist, so ist seine Seele die Seekraft. Denn diese ist das Wesen des Auges dem Begriffe nach. Das Auge aber ist der

---

[a]) ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ὑγίεια ἐστί· — φανερὸν δή, ὅτι οὐθὲν δεῖ διά γε ταῦτ' εἶναι τας ἰδέας. Der Begriff der Gesundheit ist in dem gesunden Menschen vollständig da.

[b]) de partt. animal. 2. 10. ἐκ τῶν ἔργων γὰρ γνωρίζομεν, τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἑκάστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους.

[c]) und sein Begriff oder sein Wesen ist sein Zweck: τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστί.

[d]) ἀλλ' ἢ ὁμωνύμως.

[e]) ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.

Stoff (das Organ) der Sehkraft,[a]) und wenn diese es verlassen hat, so ist es kein Auge mehr, außer dem Namen nach, wie das steinerne oder das gezeichnete.“ *Ὥστε μάταιον ἂν εἴη τὸ εἶδος* (Eth. Nic. 1. 7.); die Idee thut folglich gar Nichts zur Sache, denn es ist völlig gleichgültig, ob sie ihr beiwohnt oder nicht und dieß kann sogar schon nichts mehr sein, während ihr immer noch die Idee zukommt. „Die da von den Ideen reden, machen es ähnlich, wie wenn Einer, der zählen wollte, meinte, er könne es nicht, wenn der Gegenstände weniger wären, also mehrere machte und dann zählte;“ [b]) ja, Plato muß sich, um die Ideen mit der Wirklichkeit zusammenzubringen, „ein Drittes, ein Mittelwesen erdenken, welches doch nur wieder durch Theilnehmung besteht.“ [c])

Dieß Alles ist schlagend; es sind Thatsachen,[d]) die nicht aus dem platonischen Gedanken hervorgehn, ohne ihn da sind, ja sogar gegen ihn sprechen. Dieß führt Aristoteles dem Plato auch alsbald zu Gemüthe:[e]) „Ueberhaupt heben die Reden von den Ideen dasjenige auf, was diejenigen, welche sie führen, vielmehr als die Ideen selbst, als Seiendes behaupten. Nicht allein von den Wesen wird es nach ihnen Ideen geben, sondern auch von vielen andern Dingen, — *συμβαίνει δὲ καὶ ἄλλα μυρία τοιαῦτα.* [f]) Sie machen nämlich auch die todte Materie zur Idee (wie oben die steinerne Hand. *τὸ γὰρ νόημα ἓν οὐ μόνον περὶ τὰς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ κατὰ μὴ οὐσιῶν ἔσται*) und heben sonach den schöpferischen Gedanken auf; andrerseits geschieht so Vieles, wovon sie keine Notiz nehmen, wie die Erbauung eines Hauses, die Erzeugung des Lebendigen durch Lebendiges aus Lebendigem (*ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ* pass.), wobei das Erzeugende

---

a) *ὕλη τῆς ὄψεως.*

b) metaph. 266. 22 sq.

c) metaph. 156. 27, *ἄλλα τε πολλὰ συμβαίνει καὶ ὁ τρίτος ἄνθρωπος.* Auch diese dritten *ἔσονται κατὰ μέθεξιν.* ib. 137. 36.

d) *δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τέχνῃ καὶ ἐπὶ τῶν φύσει γιγνομένων.* sagt Aristoteles gewöhnlich.

e) metaph. 267. 9 sq.

f) Ein andrer, mehr auf die Methode einwirkender Irrthum lag nach Aristoteles darin, daß die Ideen wie mathematische Begriffe behandelt wurden. s. unten.

und das Theilnehmende beide schon da sind; und dieß geschieht entweder durch die Idee: dann hat sie keinen Zweck dabei, denn warum zeugt sie nicht fort? oder es geschieht ohne die Idee: dann hat das Zeugen keinen Zweck und das dritte, das als theilnehmend an Stoff und Ideen zwischen beiden neben der Zeugung beharrt, ist geradezu ein *ἄτοπον*.

„So ist es denn klar, daß man sich die Idee nicht (wie Plato lehrt) nur so wie ein Muster „um des Musters willen" darstellen muß, sondern es genügt (zu sagen), daß das wirklich Erzeugende schafft und daß die Ursache der Form der Materie inwohnt. [a]) Diese Ursache bleibt denn also immer streng unterschieden von der Materie: „es giebt dennoch dieses Wesen, was sie eigentlich mit ihren Reden meinen", [b]) und sie reden in einer Art ganz richtig, wenn sie ihre Ideen für sich selbständig bestehen lassen, wenn anders sie Wesen sein sollen." metaph. 161. 22.

„Freilich wird es nichts nützen, selbst wenn wir ewige Wesen annehmen, wie die, welche die Ideen dazu machen, wenn nicht ein Princip ihnen inwohnt, das Veränderungen zu bewirken fähig ist." [c]) „Und dieses Princip ist und bleibt der Gedanke, der den wahrnehmbaren Formen inwohnt; [d]) denn auch die bloße Veränderung bewirkende Ursache reicht noch nicht hin." [e]) Dieß ist die bloß physische Ursache der Bewegung, die Ursache der Physiologen, die causa efficiens, noch nicht die causa finalis. [f]) Das Einzelwesen muß nothwendig rein an und für sich selbst Etwas sein und als ein Begrenztes mit seinem Begriffe zusammen=

---

a) met. 143. 18. *ὥστε φανερόν, ὅτι οὐθὲν δεῖ ὡς παράδειγμα εἶδος κατασκευάζειν, ἀλλὰ ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ.* ib. 173. 26. de anima. 2. 2. 1. — *καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι.*

b) *ἀλλ' ἔστι γε τοῦτ' ὃ βούλονται*, (nämlich *μᾶλλον εἶναι τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι.* metaph. 28. 28.), *καὶ εἰ μὴ καλῶς διαρθροῦσιν λέγοντες.*

c) metaph. 246. 10 sq.

d) de anima 3. 8. 3. *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστί.* ib. 3. 4. §. 12. *ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἐστὶν ἕκαστον τῶν νοητῶν.*

e) metaph. 246. 12. *οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἱκανή* (nämlich eine *δυναμένη ἀρχὴ μεταβάλλειν*).

f) *τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἀφ' οὗ, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις.*

fallen, während in der bewegenden Ursache als einem noch nicht Ersten und Selbständigen das Einzelne Bewegende zwar nach einer Richtung hin erkannt, aber noch nicht dem Begriffe nach erschöpft ist.[a]) Daher sagt denn Aristoteles, indem er die vermißte Bewegungsursache in die Ideenlehre Plato's einführt:[b]) „Auch nicht dasjenige, was wir mit den Wissenschaften als die wirkliche Ursache anschauen (ὁρῶμεν ὂν αἴτιον), dasjenige nämlich, weshalb jeder Geist und jede Natur schafft — das Göttliche — erfassen die Ideen." Den Weg dazu zeigte er ihm, indem er ihm nachwies, daß der selbständige Gedanke die Formen von innen heraus arbeite. Denn nun ist es klar: sie zerfallen ohne ihn und in der Erscheinung weisen sie auf den Schöpfer hin, ihn zugleich offenbarend, denn sie sind nun der geoffenbarte Gedanke. Die Hauptstelle, in welcher Aristoteles stufenweise das Bisherige zusammenfaßt und seinen berechtigten Fortschritt über Plato hinaus, ihn mit sich nehmend, beurkundet, findet sich **metaph. 246. 10—17.** Zunächst leitet er sie ein, unmittelbar an das Vorhergehende anknüpfend:[c]) „Sowohl denjenigen, welche überhaupt bisher zwei Ursachen annahmen,[d]) wird die Nothwendigkeit, das Dasein eines eigentlichern Princips anzunehmen, als auch denen, welche die Ideen statuiren."[e]) „Aus dem Vorhergehenden ist nun abzunehmen

---

a) metaph. 138. 20. ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἕν ἐστι, δῆλον. Denn wenn es ein solches Ziel, eine solche Einheit nicht giebt, sondern immer wieder ein Anderes, das noch zwischen dem Begriffe an sich und dem Einzelnen liegt, so verläuft sich die Reihe des Denkbaren ins Unendliche. ib. 138. 18: εἰ ἄλλο ἔσται, εἰς ἄπειρον εἶσιν. cf. analyt. post. 1. 24.

b) metaph. 33. 1 sq. — αἴτιον, διὸ καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποιεῖ. Diese Ursache, das Ziel des Werdens in der Natur und im Geiste (des wachsenden Wissens), ist die Gottähnlichkeit de anima. 2. 4. 2. de generat. et corr. 2. 9. metaph. 188. 20, 226. 17. ἐνταῦθα ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον.

c) metaph. 257. 23. καὶ τοῖς δύο ἀρχὰς ποιοῦσιν ἄλλη ἀνάγκη ἀρχὴν κυριωτέραν εἶναι, καὶ τοῖς τὰ εἴδη, ὅτι ἄλλη ἀρχὴ κυριωτέρα.

d) Die Materie und das Bewegungsprincip, das sie nur verschieden bezeichneten vergl. de partt. animal. 1. 1.

e) metaph. 145. 19: ἀλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας λαβεῖν ἔστιν, ὅτι ἀναγκη προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν, ἢ ποιεῖ.

als dem Wesen als solchem eigenthümlich, daß nothwendig ein andres, in zweckvoller Wirksamkeit beharrendes Wesen vorher da ist und zu Grunde liegt,[a]) welches schafft. Und nun sagt er, ganz ähnlich wie der platonische Sokrates im Phädon stetig zu dem ergänzten Principe fortschreitend: „Aber fürwahr, wenn es etwas der Bewegung oder Gestaltung Fähiges giebt, das aber nicht stetig aus sich selbst wirkt (ἐνεργοῦν), so giebt es keine Bewegung. Denn das, was blos Fähigkeit hat und die Bedingung zu Etwas enthält (δύναμιν ἔχον), kann möglicherweise auch nicht wirksam sein (ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν). Nichts also frommt es, selbst ewige Wesen zu statuiren, wie die, welche als solche die Ideen annehmen, wenn ihnen nicht ein Princip zur Veränderung inwohnt. Aber fürwahr auch dieses ist noch nicht befriedigend,[b]) noch irgend ein andres Wesen neben den Ideen. Denn wenn es nicht stetig aus sich wirkt, so giebt es keine Bewegung. Ferner auch dann noch nicht reicht es hin, wenn es zwar wirkt aus sich,[c]) sein Wesen aber blos Fähigkeit ist und Andres bedingend; denn dann giebt es zwar Bewegung, aber keine dauernde. Das nämlich, was nur Bedingung und Fähigkeit ist, kann möglicherweise auch nicht sein.[d]) So muß endlich also ein Princip vorhanden sein, dessen Wesen die stetige, schöpferische Wirksamkeit selbst ist: δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.[e])

Energischer konnte Aristoteles sein energisches Princip nicht entwickeln und einführen. Es tritt sogleich in solcher Gediegen-

---

a) nämlich allen Elementar-Bestimmungen (κατηγορίαι, wie ποιόν, ποσόν etc.) des Seins.

b) οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἱκανή.

c) z. B. der Saame. metaph. 145. 1. τὸ γὰρ σπέρμα ποιεῖ, ὥσπερ τὰ ἀπὸ τέχνης. ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ εἶδος. Seine Wirksamkeit hängt nämlich von der des Zeugenden ab. de partt. anim. 1. 1.

d) ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. Dasjenige aber, was möglicherweise Etwas sein und nicht sein kann (keinen bestimmenden Grund in sich selbst hat, ist eben die Materie: τὸ ἐνδεχόμενον εἶναι καὶ μὴ εἶναι, auch kurzweg ἐνδεχόμενον.

e) Vergl. über diesen Begriff, sowie über ἐντελέχεια und δύναμις Trendelenburg zu Arist. de anima. 2. 1.

heit auf, daß es auch keine Spur von der Materie mehr in seinem Wesen behält. Und diese höchste Spannkraft und Gediegenheit verdankt es eben der Bewegung. [a]) Stetige, ewige, allgemeine Bewegung muß es bewirken können und muß sie bewirken können nicht auf Antrieb oder mit irgend einer Betheiligung eines Andern, sondern rund und rein aus sich selbst und unerschöpflich aus sich selbst. Den Zweck hat es also auch in sich selbst und behält ihn unveränderlich in sich selbst, während es ihn zugleich offenbart und verwirklicht: [b]) es ist ἐντελέχεια.

Alles, was nicht ursprünglich selbstthätig, sondern einer Bedingung dazu unterworfen ist, das ist nunmehr aus dem Princip selbst und durch dessen eigne Kraft hinausgeworfen in das Reich der dunkeln, ohnmächtigen, bedürftigen Materie. Die Entelechie ist das eigentlich Seiende, die eigentliche Einheit: de anima. 2. 1. τὸ κυρίως (ἓν καὶ ὄν) ἐντελέχεια. Wäre in ihr etwas nicht wirkend, so bedürfte es auf diesem Punkte eines Wirksamen von außen, das diesen Punkt wirksam machte.

So ist denn die Materie das eigentlich Nichtseiende. Aber doch ist sie noch Thatsache. Natur und Kunst sind wirksam, sind also ein Energisches; aber was sie auch hervorbringen, sie wirken nicht dauernd, verhalten sich nicht immer auf gleiche Weise, ja sie wirken zu Zeiten auch gar nicht und bedürfen jedesmal noch eines Andern, um zu wirken, wie der Baumeister der Baumaterialien, der Begriff des Hauses der Steine und des Holzes. [c]) „Nothwendig muß ein solcher Stoff zu Grunde liegen, wenn ein Haus oder irgend ein andrer bestimmter Zweck wirklich da sein soll; sowohl werden als bewegt

---

a) metaph. 179. 8. ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοὔνομα ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη καὶ ἐπὶ τἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι.

b) metaph. 183. 3. ἡ γὰρ ἐνέργεια τὸ ἔργον. ἐντελέχεια (von ἐν τέλος ἔχειν) ist: ἡ ἀρχὴ ἡ τὸ τέλος ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ. Ebenso ist ἐνέργεια: ἡ ἀρχὴ ἡ τὸ ἔργον ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ. Daher sagt Arist.: τὸ γὰρ ἔργον τέλος. ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον. διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν.

c) de partt. animal. 1. 1.

werden muß zuerst Dieses da, dann Dieses da, und in dieser Weise fort bis ans Ziel und bis zu demjenigen, weswegen ein Jedes wird und ist. Ebenso ist es mit dem, was in der Natur geschieht." Es wirkt also in Diesem da jetzt der Zweck, der als schöpferischer und, wie er wirkt, so fort wirksamer nachher wieder in Jenem dort wirkt: [a]) „so daß es angeht, daß Etwas da ist, was vermögend (fähig) ist, zu sein, und dennoch nicht ist; und Etwas, das fähig ist, nicht zu sein, aber dennoch ist." *φανερόν, ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερον ἐστί.* Dieß seltsame Etwas, was noch übrig bleibt als ein absolut Anderes dem energischen Princip gegenüber, muß wohl eine Art stofflisches Wesen [b]) sein, ein Theil Dessen, was der Zweck nur braucht, [c]) dessen er sich bedient als Mittel (*ὄργανον*); denn immer bedient sich zuletzt der Zweck zu seinen Handlungen eines Körpers und in dieser so vermittelten Handlung erscheint sein Thun nicht mehr unmittelbar aus seinem eignen Wesen strömend, sondern als Handhabung, als Gebrauch. Und hier kommt dann bald der Zweck selbst zu Tage, bald etwas Angenähertes, was noch nicht der Zweck selbst ist, aber doch immer schon etwas mehr, als die bloße Fähigkeit, die an sich gar nicht wirkt, also immer *ἄδηλος* ist. [d]) Dieß zu Grunde Liegende setzen wir also überall voraus und dem Zwecke gleichsam gegenüber, aber nicht als Zweck; es ist nur nothwendig, wenn Dieses da sein soll (*τὸ τινῶν ὄντων ἀνάγκη τοῦτ᾽ εἶναι*) und durchaus setzt es auch der Gedanke nur voraus und behält es nur bei für den Zweck. [e]) Diesem legt es sich bewegungs- und an sich bestim-

---

a) metaph. 178. 29. *ὥστ᾽ ἐνδέχεται δυνατὸν μέν τι εἶναι μὴ εἶναι δὲ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι.*

b) *οὐσία τις ὑλική.*

c) *ἔσχατον ἡ χρῆσις. χρῆσις γάρ τις ἡ πρίσις* (die Funktion der Säge.)

d) metaph. 171. 28, 182. 10. *ὅμως οὐθὲν ἧττον ἔνθα μὲν τέλος, ἔνθα δὲ μᾶλλον τέλος τῆς δυνάμεως ἐστίν.*

e) phys. 2. 9. *ἐξ ὑποθέσεως οὖν τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς τέλος. ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον. Τὸ δ᾽ οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ.* So ist überhaupt Alles in der Natur *οὐκ ἄνευ μὲν τῶν ἀναγκαίαν ἐχόντων τὴν φύσιν, οὐ μέντοι γε διὰ ταῦτα, ἀλλ᾽ ἢ ὡς ὕλην, ἀλλ᾽ ἕνεκα τοῦ.* Dieß führt dann auf das Freie (*τὸ μὴ ἐνδε-*

mungslos unter, immer bereit, denselben zu empfangen. Dieser kommt zwar ohne den empfangenden (ξυναίτιος, gleichsam mitwirkenden) Stoff nicht zur Erscheinung, aber durch denselben ist ihm dann auch nichts, außer was er nicht selbst ist, unmöglich. [a]) Der Zweck geht alsbald mit dem Stoff, sobald beide einander begegnen, zusammen (ξύνοδος) und das Product ist die Erscheinung: τὸν σύνολον, τὸ συνειλημμένον τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη. (metaph. 147. 10.) Der Stoff aber (und dieß ist das wesentlichste an ihm bei Aristoteles), als nur für den Zweck [b]) da und nur um möglichst zu werden, was dieser ist, also nicht absolut unfähig (ἀδύνατον), [c]) sondern eigentlich das noch unbestimmte Bestimmbare; dieser Stoff enthält schon Etwas von der Form, die er anzunehmen vom Zweck bestimmt wird (οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν [d]). Das wahre Verhältniß zwischen Beiden ist das eines ersten Bewegenden zu einem zu bewegen unfähigen Beweglichen, und bestimmter nach Aristoteles: das Verhältniß einer nach sich gestaltenden Gestalt zu einem Ungestalten, was jene Gestalt verhüllt in sich hat, aber sie nicht offenbaren kann (Ἑρμῆς ἐν λίθῳ). Indem das Gestaltlose die Gestalt nur in sich oder für sich hat (oder, was dasselbe ist, indem es außen eine andre Gestalt hat, als innen), erscheint es dem betrachtenden Gedanken, der die in seinem

---

χόμενον ἄλλως ἔχειν, aber οὐ βιαζόμενον, sondern πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν). Doch dieß gehört in die folgende Abhandlung, wie auch die obige Untersuchung schon selbst, die ich nur des Rückblicks auf Plato wegen hier einfüge.

a) metaph. 179. 2. ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ, ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον.

b) phys. 2. 9 heißt der Zweck geradezu die Ursache des Stoffs, weil dieser nur durch ihn ein bestimmter wird und ihn der Gedanke nur seinerselbstwegen beibehält. αἴτιον γὰρ τοῦτο (τὸ οὗ ἕνεκα) τῆς ὕλης, ἀλλ' οὐχ αὕτη τοῦ τέλους.

c) Das an sich Unfähige, das absolute Nichts ist τὸ μὴ ἐνδεχόμενον, verschieden von ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι. Denn dieses heißt auch kurz ἐνδεχόμενον. Jenes ist dem Aristoteles das eigentliche Unding, οὐθέν, ἄτοπον, das Absurde, dem Sein Widersprechende, an dessen Abgrund der Verstand führt.

d) metaph. 106. 6. ἔχει τινὰ διάθεσιν καὶ αἰτίαν καὶ ἀρχὴν τοῦ τοιούτου πάθους. — ἔχειν τι δοκεῖ.

Gegenstande ruhende und verborgene Gestalt selbst an sich hat und kennt, als der Gestalt beraubt[a]) und bedürftig (ἐνδεές.) Und diese Abhängigkeit und Bedürftigkeit nun ist das eigentliche Wesen der aristotelischen Materie. Sie ist ihm nicht Sein in dem Sinne, wie die Entelechie (κυρίως ὄν), sondern sie steht auf der Grenze, auf der Uebergangsstufe zur Wesenheit und der Gedanke selbst, der ihre Bedürftigkeit erkannte, hat sie, schnell wirkend, auf diese Stufe gehoben; denn Alles, was er berührt, empfängt durch Theilnahme an ihm[b]) augenblicklich Einheit und Dasein.[c]) Seine echte Natur ist δηλοῦν, offenbaren, und sein eigenthümliches Thun ist τὸ ἴδιον ὁρᾷν καὶ ἀποδιδόναι: sein eignes Wesen anzuschauen und von sich zu geben, wohin er sich wendet.

So haben wir denn ἐντελέχεια und δύναμις, Zweck und Stoff in unsrer Sprache, als die beiden Cardinalpunkte der Veränderung und der Bewegung bei Aristoteles. Indem die Entelechie die Gestalt aus der Materie herausarbeitet, wirkt sie selbst in ihr als ἐνυπάρχον, ἐνόν. Aber sie selbst ist dabei frei von der Materie (ἄνευ ὕλης, ἕτερον τί); sie ist nur das Princip der Gestaltung in einem Andern als einem Andern (ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο) und von diesem ihrem Wesen nach geschieden (χωριζομένη): οὐ γὰρ ἐν αὑτοῖς ἔχοντα κίνησιν οὐδ᾽ ἀρχὴν κινήσεως κινεῖ, ἀλλ᾽ ἀκίνητα ὄντα (sc. τὰ κινητὰ κινεῖ). οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας. Eth. Nic. 7. 14. Auf Beide führt er alle Principien der Frühern, alle Erscheinungen der Kunst, der Natur und des sittlichen Lebens zurück. Wenn der Arzt heilt, der Feldherr gebietet, der Künstler bildet, die Natur zeugt, der Lehrer lehrt, der Denker denkt, die Gottheit schafft: so sind sie alle ἐντελέχειαι, und der Kranke, der Soldat, der Marmor, der Körper, der Schüler, das Wesen der Dinge sind ihre δυνάμεις. Und wie in diesen

---

a) metaph. 105. 7 sq. ὅτε μὲν δὴ τὸ ἔχειν τι δοκεῖ, ὅτε δὲ τὸ ἐστερῆσθαι τοιοῦτον (sc. οἷον τὸ δυνατόν) εἶναι. εἰ δ᾽ ἡ στέρησίς ἐστιν ἕξις πῶς, πάντα τῷ ἔχειν ἂν εἴη τί. ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν. (sc. τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ᾽ ἐντελεχείᾳ). ὥστε τῷ ἔχειν ἕξιν τινὰ καὶ ἀρχήν ἐστι δυνατόν, καὶ τῷ ἔχειν τὴν τούτου στέρησιν, εἰ ἐνδέχεται ἔχειν στέρησιν.

b) κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. metaph. 249. 8.

c) εὐθὺς ἕν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ὄν τι. metaph. 174. 8.

fortschreitend die inwohnende Gestalt von innen heraus sich entfaltet, an Energie wachsend, so sind immer für die mächtigeren Entelechien die schwächern [a]) Stoffe, die sich in stetig aufsteigender Reihe einander unterordnen, so daß immer die mächtigere Entelechie, die in eine schwächere eingreift, einer mächtigern sich unterordnet, die jedesmal schon ist, was jene werden will,) u. s. f. bis zur absoluten Energie des göttlichen Geistes, der zu ihnen allen und zu jeder einzelnen dasselbe Verhältniß hat, wie die höhern zur niedern, also das Verhältniß des Denkers zum Wesen, des Lehrers zum Schüler, des Künstlers zum Marmor, des Feldherrn zum Heere rc. Während er in jedem Gliede dieser Wesenreihe das Maaß der eignen Energie (*τὸ ϑεῖον*), die in demselben wie die Gestalt im Marmor ruht, hervorruft und in volle Thätigkeit setzt, behält er sich selbst nur die königliche Würde vor, die erste und mächtigste (*τὸ κράτιστον*) unter ihnen zu sein und an Sein sie alle zu übertreffen, wie unter ihnen selbst immer eine die andere übertrifft. [c])

Unter einander haben sie jede ihr Maaß (als *τόδε τι καὶ ὡρισμένον, κυρίως ἓν καὶ ὄν*), welches ihr Gut, ihr Bestes ist (platonisch), das sie zur Entfaltung und Ausbreitung im Dasein berechtigt. Unter einander sind sie in strenger und scharfgeschiedener, aber dabei ineinandergreifender Rangordnung gegliedert; der Gottheit gegenüber haben sie jedoch alle nur das *ϑεῖον*, ihr gegenüber sind sie, als *ϑεῖαι*, wieder gleich. [d]) „**Rex Iupiter omnibus idem**“: das ist der erhabene Gedanke

---

a) z. B. für die Lehrer der Schüler. cf. de anima. 2. 5. *εἰς αὑτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν.*

b) metaph. 182. 8. *ὡς τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον,* (*οὕτως ἡ ἐντελ. πρὸς τὴν δυνν.*) metaph. 185. 26. *ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνϑρωπος ἐξ ἀνϑρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστίν.* So ist und bleibt die Energie immer das Frühere, sowohl der Zeit als dem Wesen nach. vergl. de an. 3. 5. 2.

c) metaph. 262. 27. *τῇ μὲν γὰρ οὐσίᾳ πρότερα, ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει.*

d) *διὰ τὸ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασϑαι.* de gen. et corr. 2. 9.

der Alten, der die Werke ihrer Denker und Dichter anfüllt. Aber eben das Verlangen nach der Gottheit ist für die Wesen die Ursache ihres Wirkens und eben durch die Erfüllung dieses Verlangens ist sie das Mächtigste und offenbart sie sich ihnen als das Mächtigste.[a]):

„Sie ist der Zweck selbst (κατ᾽ ἐξοχήν)"
ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα, — διὸ πᾶς νοῦς
καὶ πᾶσα φῦσις ποιεῖ. ὥστε ζωὴ καὶ αἴων
συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ.
τοῦτο γὰρ ὁ θεός.[b])

In diese durch Platon gepflanzte und von Aristoteles zur Reife gebrachte organische Weltansicht, „in welcher, wie in einem Domgewölbe, Alles kräftig sich in einander schließt",[c]) tritt nun der Geist ein, der es sich bereitet hat so, wie er es schon im Anaxagoras wollte, oder vielmehr, er ist der Schlußstein desselben (κεφαλή); aber er ist früher, denn es ist sein Werk. Und wie er sich hierin als eine Energie kennen gelernt hat, und zwar nicht als die schlechteste, sondern als eine der mächtigern, die schon stark genug sind, selbstthätig das Werk der Gottheit zu entwerfen: so will er auch den Organismus nicht blos fertig überblicken,[d]) sondern auch den Entwickelungsproceß der Sache wie seinen eignen vom ersten Keimpunkte an bis zu dieser seiner Vollendung verfolgen. Kurz, er will nicht blos das Werk als sein eigenes anschaun,

---

a) metaph. 181. 9. ὥστε τὸ δυνατὸν κατὰ λόγον ἅπαν ἀνάγκη, ὅταν ὀρέγηται, οὗ τε ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει, τοῦτο ποιεῖν. ib. 248. 4. τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα. de generat. et corr. 2. 9. ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν.

b) de coelo 2. 12. metaph. 33. 2. ib. 249. 18.

c) Göthe. Ueberhaupt ist es überraschend, welche Aehnlichkeit sich zwischen diesem Dichter und jenem Denker findet. Man vergl. nur Göthe's Metamorphose der Pflanzen. Der Denker ragt offenbar ebenso in unsre Zeit herein, als der Dichter in der alten steht.

d) σύνοψις, συνοπτικός ist der νοῦς bei Plato. vgl. Leibnitz opp. 143. on ne sçauroit assez bien raisonner (rendre raison) de la structure de l' univers, sans y faire entrer les vües de la sagesse (de Dieu), comme on ne sçauroit bien raisonner sur un bâtiment, sans entrer dans les fins de l'Architecte.

sondern auch sich selbst, wie er ist, darin erkennen [a]) und sich selbst durch Reproduction seiner That von der That Rechenschaft geben. Dieß konnte er jetzt und er mußte sie seiner offenbarenden Natur gemäß fordern; in Plato konnte und durfte er es noch nicht. Aehnlich dem Parmenides [b]) hatte dieser noch nicht in jedes Einzelne hineingeschaut und sie ordnend durchwandelt (*διακοσμεῖν*), sondern „auf den ganzen Himmel aufschauend den Blick werfend gesagt: das Eine ist Gott," nur daß er hinzusetzte: und dort oben (*ἐκεῖ*) schaue ich das einzelne Irdische (*τὰ δεῦρο*) wahrer und in seinem ganzen Sein, hier nur in seinem gebrochenen. [c]) So überstieg er mit Parmenides, wie Aristoteles sich ausdrückt, die Erfahrung aus einer Art Wahnsinn und wurde durch Unerfahrenheit von dem eingeschlagenen rechten Wege auf einen ganz andern hingetrieben. Den rechten Weg hatte er nämlich wirklich getroffen mit Sokrates, nach jener Stelle im Phädon: „Und so meinte ich denn, er (Anaxagoras) werde jedem Einzelnen seine bestimmte Ursache und Allen gemeinsam das für jedes Einzelne Beste als Ursache zuerkennend, auch das Allen gemeinsame Gute daraus entwickeln. — Dahin nahm ich nun meinen Weg (in die Gedanken) und indem ich jedesmal einen (gedachten) Grund annehme, den ich gerade als den stärksten unterscheide und beurtheile, setze ich dasjenige als wahr, was mir mit ihm übereinzustimmen scheint, und was nicht, als nicht wahr."

In dieser Stelle sieht man deutlich den richtigen Anlauf des Begriffs und den vom Ziele ablenkenden Abweg, den Plato einschlug, denn er steuerte mit Anstrengung aller Kräfte und wollte um jeden Preis vorwärts. [d]) Deshalb eben that er

---

a) metaph. 175. 16. Die Energie reicht weiter, als blos bis zur Herrschaft über die Bewegung. *ἐπὶ πλέον γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν.*

b) metaph. 18. 16. *ὁ Παρμενίδης οὐθὲν διασαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων ἔοικεν οὐδετέρας θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.*

c) ungleich dem Parmenides, der das Einzelne gar nicht anerkannte und nur „von den Erscheinungen gezwungen, ihnen zu folgen", ihnen eine Schattenexistenz zugestand. Plato gestand ihnen allerdings Wesenheit zu (*κατὰ μέθεξιν*), ließ sich aber nicht weiter zu ihnen herab.

d) vergl. *δεύτερον πλοῦν, παντὶ τρόπῳ* de rep. passim.

den Dingen Gewalt an und schuf sich nicht allein eine eigne Gedankenbewegung nach dem Muster des νοῦς διακοσμῶν, sondern er zwängte auch ihre Gestalten in seine selbstgemachten Begriffe oder zerrte sie vielmehr auseinander, bis sie seinen Rahmen ausfüllten. Dann konnte er freilich, wiewohl mit Unrecht, sagen: der Begriff ist die Sache selbst. Dennoch war gerade dieß das Ziel, und noch mehr, der Begriff mußte die Sache sein und ihr prius, er mußte sie sein genetisch. Aristoteles, der uns den richtigen Anlauf in jener Stelle zeigt, zielt ihm nun ganz richtig nach, holt ihn zurück und führt ihn schrittweise den rechten Weg.

Schon das ἀποδιδόναι τὴν αἰτίαν, das wir mit „Zusprechen, zuerkennen" übersetzt haben, war zweideutig, wie oben das platonische Unmittelbare. Es enthielt das geforderte: Rechenschaft geben, anerkennen; es enthielt aber auch das Hinzubringen (ἐπιφέρειν),[a]) das Einpassen (ἐναρμόζειν), das Herbeischleppen (προσέλκειν). Alles dieses weist ihm Aristoteles im Einzelnen unermüdlich und unverdrossen nach; denn ihm gilt es, das Zweideutige zu entfernen und das eigentliche ἀποδιδόναι nachzuweisen nicht blos als: von sich geben, sondern auch als: Anerkennen. Allerdings ganz richtig sagt Plato weiter unten[b]): „Du aber, wenn Du anders Einer der Philosophen sein willst, wirst, glaube ich, thun, wie ich, — nämlich nicht zugleich von dem Princip und von dem sprechen, was von ihm ausgeht, wenn anders du etwas von dem Seienden finden willst." Getheilt mußte die Aufgabe werden; vom Princip mußte nicht ausschließlich gesprochen werden, sondern mit Rücksicht auf die Phänomene. Plato aber legte diese Theilung so aus, daß er sagte:[c]) „Dem, was erkannt wird, wohnt von dem Guten her nicht blos das Erkanntwerden bei, sondern auch das Sein und das Wesen." Von einem ebenmäßigen Durchdringen des Gedankens und der Sache war also nicht die Rede. Nach Aristoteles bleiben sie bei ihm „von einander abgelöst" und werden nur äußer-

---

a) Aehnlich, wie Plato in seinen dramatischen Dialogen den Begriff wie persönlich einführt als αὐτό, wie z. B. die Gerechtigkeit in s. Republik.

b) Phaed. 101. extr.

c) de rep. 509. B.

lich mit einander verbunden. [a]) „Ueberhaupt entsteht bei den Ideen als Gattungen die Frage: wenn man das Allgemeine setzt, [b]) ob das Lebendige selbst dann in dem bestimmten Lebendigen ist, oder ob dieses ein Andres ist, als das Lebendige selbst. Denn wenn es nicht trennbar ist, so gewährt es keine Schwierigkeit; [c]) wenn aber, wie die behaupten, welche solches reden, das Eins und die Zahlen trennbar (von den Dingen) sind, so ist die Frage (was das Lebendige sei) nicht leicht, wenn nicht gar unmöglich, zu lösen. — Daß nun die Besten über die Zahlen nicht übereinstimmen, das ist ein Zeichen, daß diese wirklichen Gegenstände, die nicht wahr sein sollen, sie in Verwirrung bringen.“ Also nur, wenn das Allgemeine nicht in dem Sinne gesetzt wird, wie es die Ideen sein sollen, kann man mit Hülfe der Sache selbst die Fragen, die sich auch so noch aufdrängen, lösen.

Plato nun, wie wir authentisch aus seinen Werken und aus Aristoteles' zusammengefaßter Darstellung [d]) des Zeugungsprocesses der Sache durch den Begriff ersehen, brachte das Einzelne auf folgende Weise zu Stande. Er unterschied das Einzelne selbst als Wesen (*αὐτοέκαστον* im mündlichen Vortrage, für *αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον*) von dem sichtbaren Einzelnen [e]) und setzte jenes, als *ἕν*, diesem als den *πολλοῖς* gegenüber, die dann mit ihm in Uebereinstimmung zu bringen waren. Das Eins ist nun das Zeugende; es zeugt, indem es einem absolut Andern, das nichts mit ihm gemein hat, der Materie nämlich, [f]) die Theilnahme an seinem Wesen ge-

a) met. 137. 9. *ἀπολελυμέναι ἀλλήλων* (*αἱ ἄλλαι οὐσίαι καὶ ἰδέαι παρὰ τὰς λεγομένας*, z. B. die Form des Thieres und das wirkliche Thier etc.

b) metaph. 283. 30 sq. — *ὅταν τις τὰ καθόλου θῇ*.

c) es stimmt dann mit der Thatsache der Erscheinung überein und läßt sich aus dieser bestimmen.

d) metaph. 20 und 21. Plat. rep. bes. 532. A: *ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷν, καὶ μὴ ἀποστῇ, πρὶν ἂν λάβῃ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει*. Dieß ist jene Stelle aus dem Phädon nur ausgeführter, als *νόμος* od. *κανών*.

e) Das ist der *λόγος ἐῤῥωμενέστατος*, den er annimmt, „um das Uebrige übereinstimmend zu machen.“

f) *τὸ θἄτερον* im Timäus, *τὸ μέγα καὶ σμικρόν*, nach Aristoteles. Vgl. Trendelenburg Plat. de id. et num. doctrina ex Arist. ill., welche verdienstvolle Schrift uns hier besonders als Führer dient.

stattet. Dieß geschieht so, daß (nach Plato's Sprache bei Aristoteles) das Eins das Andre berührt und in diesem ein Nachbild (εἰκών) seiner Urgestalt (παράδειγμα) zurückläßt, welches alsbald wieder in „die vielen Nachbilder des Nachbildes zerfällt oder sich bricht, die uns dann als εἴδωλα des Urbildes zur Erscheinung kommen und uns an dasselbe, als an das αὐτοέκαστον, erinnern. Die Seele selbst ist ein solches αὐτοέκαστον und stammt mit den andern Einheiten von der absoluten Einheit des Guten. In dieser letztern schaut sie die übrigen αὐτοέκαστα verbunden (συνόψις); der Körper aber ist ihr ἐκμαγεῖον, in welchen sich ihre eigne sowie die von ihr geschauten wesenhaften Gestalten in matten Umrissen wesenlos abdrücken, wenn nicht die scharf und rein erhaltenen Umrisse der Seele sich ihm tiefer einprägen. Alsdann bildet sich die schöne Seele den schönen Körper.

Weiter ist dann der Gehalt der Erscheinung kein andrer, als der des Zerfallens des Einen in das Viele unmittelbar bei der Zeugung des εἰκών, während das Eine selbst, welches sich abdrückte, immer dasselbe bleibt[a]) — eine Bewegung von der Wesenheit abwärts, um welche sich die Idee nicht bekümmert. Die Seele aber, indem sie schaut, hat eine andre Bewegung,[b]) und zwar ist diese die einzig wahre: nach der Idee zu. Jene negative Bewegung ist diejenige, welche erscheint; diese positive kommt nicht zur Erscheinung, denn sie geschieht ohne die Materie kraft der Seele selbst, die dabei immer μονοειδής bleibt und nimmer ein Vieles wird. Jene Bewegung endigt in unendliche Zersplitterung, diese führt zu immer gediegenerer Einheit durch das Schaun, das immer energischer[c]) wird, dem Maaße des Göttlichen entsprechend, das die Seele hat.

---

[a]) τὸ ταὐτό, τὸ αὐτὸ καθ᾽ αὑτό, τὸ ἴσον.

[b]) metaph. 247. 6. ἡ ψυχή — τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν. Daher habe Platon eine ewige Bewegung angenommen, wie Leucippus, aber, wie dieser, ohne ihre Ursache nachzuweisen. „Denn das in Bewegung Seiende wird stets von etwas Andrem bewegt, das erste Bewegende aber selbst ist ohne Bewegung", denn sonst gäbe es überhaupt kein Princip der Bewegung.

[c]) ἐναργές.

Das Viele endlich in der Erscheinung wird in seiner Abstammung von Einem *αὐτοέκαστον* erkannt an dem Namen, den es unter sich und mit jenem gemein hat. [a])

Dieß ist das von Plato selbst allmählig entwickelte System seiner Ideenlehre, welches mit dem auch ohne System gediegenen Ganzen seiner Schriften insofern zusammenfällt, als beider Mittelpunkt das *αὐτό ὅ ἐστιν* ist, und von diesen sich nur dadurch unterscheidet, daß die Ableitung des Erscheinenden aus dem *αὐτό* nicht weiter verfolgt wird, nachdem das *ἓν ἐπὶ πολλῶν* einmal eingeführt und die den *πολλοῖς* entgegengesetzte Richtung, in welcher die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* zu suchen sei, anschaulich gemacht ist. In dieser letztern Richtung streben alle seine Werke vorwärts.

Aristoteles greift nun sogleich den Lebenspunct der ganzen Lehre, das *αὐτοέκαστον*, an und weist nach, daß es gerade das sei, was es nicht sein wolle, nämlich ein Nachbild.

[b]) „Man möchte aber fragen, was denn eigentlich ein „„Einzelnes selbst"" sagen will; wenn anders in dem Menschen selbst und in dem wirklichen Menschen ein und derselbe Begriff des Menschen ist. Denn insofern jedes von ihnen Mensch ist, werden sie sich nicht unterscheiden; und wenn es so ist, so wird auch das Gute selbst von einem bestimmten Guten nicht zu trennen sein, insofern jedes von ihnen gut ist." Man merke wohl: es kommt auch dem Aristoteles nicht darauf an, daß alle einzelne Menschen erst zusammen Ein Wesen ausmachen, sowenig, wie darauf, daß Alles, was das Prädikat gut führt, oder groß, deshalb in dem Begriffe des Guten oder Großen sich auflösen, „aufheben" müßte. [c]) Daß das Allgemeine eine solche das Einzelne aufhebende Wesenheit habe, und im Einzelnen sich verwirkliche, um sich als Allgemeines zu erhalten: dem kämpft er gerade entgegen. Der Begriff ist

---

a) *τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσι.* s. oben pag. 36.

b) Eth. Nic. 1. 6. *ἀπορήσειε δ' ἄν τις, τί ποτε καὶ βούλεται λέγειν αὐτοέκαστον* etc.

c) Diese Alleinheit hat zuerst im Aristoteles gefunden Averroes; nach ihm manche Andre, wie überhaupt Aristoteles jedem Systeme hat dienen müssen.

und bleibt bei ihm das Wesen des einzelnen Dinges, dessen ἴδιον. Nur wir erkennen ihn nicht sogleich unter den mancherlei Zuständen desselben; aber wir suchen ihn als dasjenige, was sich in diesen offenbaren will und deshalb sammeln wir die verwandten Merkmale, aus denen wir das zu Grunde Liegende, das Wesen, in der Form des Allgemeinen darstellen. Freilich hat der Begriff wieder seine Theile, aber dieß sind organische Theile desselben, die zugleich in dem Einzelnen selbst zu finden sind. Dem Aristoteles gilt es hier nur, die Frage zu entscheiden, ob der Begriff, als das eigentliche Wesen der Sache auch nach Plato, in der Weise getrennt von der Sache existire, wie Plato will. Plato nennt ihn „die Sache selbst", aber die wirkliche Sache enthalte ihn so tief in der Materie verhüllt, daß das, was als Einzelwesen zur Erscheinung komme, wenig oder gar nichts von ihm offenbare. Woher also, fragt er den Plato, hast du diesen Begriff? zeig' ihn auf! gieb ihn von dir![a]) wenn er auch das Wirkliche nicht reproducirt (denn das thut er nur mittelst der Materie), so muß er sich doch als Gedanke dem Gedanken mittheilen, da beide ja als solche denselben Gegenstand haben. Was antworten nun Plato und seine Anhänger? „[b]) Sie machen dieselben Wesen, wie die sind, welche erscheinen — denn von diesen haben wir Kunde — einen Selbstmenschen und ein Selbstpferd, indem sie den wahrgenommenen das Wort „Selbst" beifügen." Da ist denn offenbar, „daß sie nicht Rechenschaft zu geben vermögen, was denn das für unvergängliche Wesen sind neben den einzelnen und wahrnehmbaren." Dann schärfer: „[c]) Sie behaupten, daß es einen Menschen selbst gebe und ein Pferd selbst und eine Gesundheit selbst und sonst nichts, denen ähnlich, welche zwar sagen, es gebe Götter, aber sie seien menschenartig. Denn diese haben in der That nichts weiter gemacht als ewige Menschen, und Jene nichts weiter mit ihren Ideen, als ewige Erscheinungen." „So ist denn Muster und Nachbild ganz dassel-

---

[a]) ἀποδοῦναι τὸν λόγον. vgl. Leibn. opp. 127. En Philosophie il faut tâcher de rendre raison, en faisant connoitre etc. vgl. pag. 125.

[b]) metaph. 161. 26.

[c]) metaph. 254.

be."[a]) Wir kommen also auf die Erscheinungen zurück und müssen von diesen ausgehn, um zum Begriffe zu gelangen. „[b]) Fürwahr, wäre uns das Wissen fertig (σύμφυτος, eingewachsen, wie ein Körper in einen andern) angeboren, so wäre es doch wunderbar, daß wir gerade von der wichtigsten Wissenschaft gar nichts wissen. [c]) Und wären die Begriffe von den Dingen getrennt (abgelöst), so würde es von diesen keine Wissenschaft, von jenen kein Sein geben."

Zugleich aber fügt Aristoteles beschränkend hinzu, gegen jedes Mißverständniß beider Puncte sich verwahrend: „Wiewohl jede Erkenntniß da ist durch Vorhergewußtes, entweder so, daß Alles, oder so, daß Einiges vorhergewußt wird; und sie entsteht nur durch Beweis oder durch Begriffsbestimmung[d]) — Princip aber ist, wodurch als das Erste etwas ist, oder wird oder erkannt wird." Und das Princip des Erkennens ist, wie wir nun wissen, bei Aristoteles ein doppeltes: die Thatsache der Erscheinung und der schöpferische Begriff im denkenden Geiste. Den zweiten Punct verwahrt er mit den Worten: „[e]) Allerdings muß das Princip und die Ursache selbständig neben den Sachen, wovon es Princip ist, dasein und es muß möglich sein, daß dasselbe von ihnen getrennt gedacht werde."

So bestätigen sich auch hier wieder die obigen Worte des Aristoteles über die Ideenlehre: „[f]) Einerseits reden sie ganz

---

a) metaph. 30. 19.

b) metaph. 34. 6 sq. Dieß ist das bekannte Problem der „angebornen Ideen", welches Aristoteles in seiner echt platonischen Gestalt kannte.

c) ib. 137. 9.

d) Die Begriffe entstehen also nach Aristoteles nicht in der Seele, wie auf einer tabula rasa. Dieser Ausdruck trifft blos die Außenseite der Seele. cf. de anima. 3. 4. §. 11. *δυνάμει πώς ἔστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ.* cap. 5: *ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ.* s. Trendel. comm. ad. Ar. de an. pag. 485. vgl. anal. post. 2. letztes Capitel, und oben pag. 38.

e) ib. 50. 25: *τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν εἶναι δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν παρὰ τὰ πράγματα, ὧν ἀρχή, καὶ δύνασθαι εἶναι χωριζομένην αὐτῶν.*

f) ib. 161. 22.

richtig, indem sie die Ideen trennen, sofern sie Wesen sind; andrerseits aber nicht richtig, indem sie von einem Eins zu Vielem [a]) sprechen."

Wie zeigt nun Aristoteles die eigentlichen Handhaben des in der Sache gegenwärtigen, im Geiste aber zwar noch nicht vorhandenen, aber doch vorgebildeten Begriffs? Wo findet er die Wahrzeichen seines Lebens, gleichsam den Silberblick des schaffenden Geistes in den Dingen?

Plato hatte ihn „das Eins" genannt und wie einen mathematischen Begriff behandelt. Da er ihn für Etwas hielt, was ganz in der Gewalt der Seele, der ganzen Seele liegt, und ihm die Materie nur ein *ἐπιγιγνόμενον* war, so war diese Verwechslung natürlich. [b]) Aristoteles aber zeigt nun, daß die mathematischen Begriffe [c]) ganz eigner Art sind: daß sie sich gleichsam wegnehmen lassen von dem Stoffe, den sie gestalten, und daß dieser ihnen gleichgültig, in gar keinem Verhältniß zu ihnen steht. [d])

„Bei Dem nun, was sich zeigt als hinzukommend zu Anderm dem Begriffe nach, z. B. ein Kreis zu einem Stück Erz, Stein oder Holz, scheint es offenbar zu sein, daß das Erz oder der Stein gar nichts von dem Wesen des Kreises ist, weil er von ihnen getrennt gedacht

---

[a]) *ἓν ἐπὶ πολλῶν*, dieß ist der eigentliche Ausdruck in der platonischen Dialektik des Eins und Vielen.

[b]) S. die Anlage dazu Pl. rep. 534 B. *ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν* etc. 525. A. — *καὶ οὕτω τῶν ἀγωγῶν ἂν εἴη καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἡ περὶ τὸ ἓν μάθησις.*

[c]) *τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως*, die man von der Sache abnehmen und für sich darstellen kann ohne die Sache. vgl. d. stehende Beispiel b. Ar. *τὸ σιμόν* und *τὸ κοῖλον*. Trendel. ad Ar. de an. pag. 480. Analyt. post. 1. 18, wo man sieht, daß auch dem Aristoteles die merkwürdige Natur dieser Begriffe noch nicht klar war. Sie entstehn ihm durch Induction (*δι᾽ ἐπαγωγῆς*). Erst Kant hat sie vollständig erforscht. Vgl. Trendel. zu Ar. de an. 1. 7. 11, 3. 4. 8. dess. Log. Unters. 1. pag. 224. El. log. Ar. pag. 104. Fries mathem. Naturph. pag. 36—37, 41—47. Dort wird zugleich gezeigt, wie Kästner für Leibnitz gegen Locke (für die Abstraction gegen die Induction) entschieden habe.

[d]) metaph. 150. 5 sq.

wird.[a]) Was aber nicht abgesondert angeschaut wird, so habe ich nichts dagegen, daß es mit Jenem (dem Abzusondernden) eine gewisse Aehnlichkeit hat, wie etwa, wenn die Kreise alle ehern geseh n würden;[b]) denn nichts desto weniger wäre das Erz gar Nichts von der Form. Aber schwierig ist es, Dieses (das nicht Abzusondernde, ὅσα μὴ ὁρᾶται χωριζόμενα) wegzunehmen mit dem Verstande.[c]) So zeigt sich z. B. der Begriff des Menschen immer in Fleisch und Knochen und andern Theilen dieser Gattung. Sind nun diese auch Theile des Begriffs und der Form, oder nicht, sondern blos Materie? Doch genug, es ist uns unmöglich, sie abzusondern (die Form des Menschen von den Theilen, wie den Kreis vom Erze) deswegen, weil sie nicht auch zu andern (Theilen) hinzutritt.[d]) — Deshalb ist es denn vergeblich, Alles so hinaufzuführen (zur Einheit) und die Materie abzusondern, denn so wird Alles ein abstractes Eins:[e]) man macht von Allem Eine Form und diese ist sie selbst (αὐτό),

---

[a]) διὰ τὸ χωρίζεσθαι αὐτῶν. Ar. de an. 1. 1. 11. ἡ δὲ μὴ τοιούτου σώματος πάθη καὶ ἐξ ἀφαιρέσεως. anal. post. 1. 13. §. 15. anal. post. 1. 12. ταῦτα δ' ἐστὶν οἷον ὁρᾷν τῇ νοήσει. eth. Nic. 1. 7. θεατὴς γὰρ τἀληθοῦς — ὁ γεωμέτρης. Pl. rep. 525. C sq. Sie werden sowohl in der Materie als abgesondert von ihr angeschaut (ὁρᾶται), beidemal wahr und wie sie sind.

[b]) d. h. wenn der Kreis in seiner abzusondernden Gestalt nicht bekannt wäre und man kennte ihn nur als ehernen Kreis. Seine Natur hat dennoch nichts mit dem Erze gemein. Das aber hat er mit den wesenhaften Begriffen Aehnliches, daß er wie diese in der Materie zuerst angeschaut, aus dieser uns zuerst bekannt wird. Durch den Verstand (διάνοια) wird er dann für sich abgesondert, jene Begriffe aber vom νοῦς durch den ὁρισμός, der die Sache reproducirt, so daß sie der Geist nun als Eigenthum hat.

[c]) ἀφελεῖν τῇ διανοίᾳ. cf. Pl. rep. 530. D. — λόγῳ καὶ διανοίᾳ ληπτά. Die Abstraction und Combination des Abstrahirten (συμπλοκή) ist Sache des (diskursiven) Verstandes.

[d]) ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ καὶ ἐπ' ἄλλων ἐπιγίγνεσθαι ἀδυνατοῦμεν χωρίσαι. Während die Größenbegriffe (de an. 1. 1.) μὴ τοιούτου σώματος πάθη sind, so sind die metaphys. (Wesen-) Begriffe, z. B. die Seele, immer, φυσικοῦ τοιουδὶ ἐντελέχειαι· — ἑκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν. de an. 2. 1 und 2. Vgl. dagegen Pl. rep. 597.

[e]) οὕτως ἓν πάντα ἔσται.

das Uebrige aber ist nicht Form (*μὴ εἴδη*). Manches aber ist gewißlich ein Dieses in Diesem da,[a]) oder sich so verhaltend, wie man es nur aus der Wahrnehmung kennt. Dieß also und die Vergleichung, die man dazu anstellt, um blos die Aehnlichkeiten zu finden, ist nicht gut, denn es führt vom Wahren ab und läßt annehmen, als wenn der Mensch sein könnte ohne die Theile, wie der Kreis ohne das Erz."[b]) Der Begriff also wurde rein wie ein mathematischer behandelt. Plato zeichnete ihn vor, wie der Baumeister den Grundriß zu einem Gebäude;[c]) dann nahm er die Materie, gleich viel, welche, und ließ ihn mit ihr „zusammengehn (*σύνοδος*)." Das Product war dann ein *συνδιαζόμενον*, *συνδεδυασμένον*; es war entstanden *ἐκ προσθέσεως* und das Eine war zum Andern nur „hinzugeworden" (*ἐπιγιγνόμενον*).[d]) So entstand erst die Weltseele als eine Mischung (*μίγμα*) von Ideen und Materie, dann die menschliche Seele durch einen neuen Zusatz der Materie, und durch einen abermaligen der Mensch. Daher sagt Aristoteles:[e]) „sie paßten die Seele in einen Körper ein, nicht weiter dabei unterscheidend, in welchen und wie beschaffenen, wiewohl nicht einmal eine Erscheinung dafür ist, daß das Erste Beste das Erste Beste aufnimmt." Dieß führte denn den Aristoteles auf ein treffliches Kriterium des Begriffs als der Sache selbst. Daß er diese sei, darin waren beide Männer eins, denn nur, wenn die Sache ganz „dem Gedanken ge-

---

a) *τόδε ἐν τῷδ᾽ ἐστιν, ἢ ὡδὶ τάδ᾽ ἔχοντα.*

b) *καὶ ποιεῖ ὑπολαμβάνειν, ὡς ἐνδεχόμενον εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἄνευ τῶν μερῶν.* vgl. de an. 2. 2.

c) wobei er eben die „Gleichnisse und Eintheilungen" oder mit Sokrates die Induction zu Hülfe nahm, wenn es ein bestimmtes Eins galt, wie den Menschen oder die Seele. vergl. den Timäus. So zeichnet er auch die *ὑπογραφή* seiner *δικαιοσύνη* und *πολιτεία*. Freilich galt es ihm hiebei nicht die Congruenz der Wirklichkeit, sondern die Darstellung des Musters gegen die erscheinende Wirklichkeit. Ueber diese dem Plato eigenthümliche Tendenz und ihre Ergänzung durch Arist. s. den 3. Absch.

d) Alles dieß sind sicherlich Ausdrücke, die Plato im mündlichen Vortrage brauchte. vgl. Ar. de coelo 3. 1. metaph. 135. 4 sq.

e) metaph. 247. 5. *εἰς τὸ σῶμα ἐνήρμοζον αὐτήν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν.*

mäß" (κατὰ λόγον, κατὰ τὸ εἶδος) ist, ist das ἱκανὸν erreicht und der Geist befriedigt. Dann ist er aber, wie uns beide ebenfalls sagen, „das Maaß des Dinges";[a]) und diese Eigenschaft des Begriffs, die Sache zu messen, sie auszumessen, während sie hervorgeht, wie die Linie am Maaßstabe hinläuft: sie war es eigentlich, welche den Plato auf den Abweg brachte, den Begriff als ein Hinzuwerdendes aber dabei für sich-Seiendes zu betrachten, welches, wie Zollstab, Zahl- und Winkelmaaß an jedem Körper, so an jedes Wirkliche sich anlegt. Entweder ist dieses dann zu klein (ἧττον, ἔλλειψις Pl.): dann wird ihm Etwas (aus dem Fonds der Idee) hinzugefügt; oder es ist zu groß (μᾶλλον, ὑπεροχή): dann wird abgeschnitten.[b]) Die Schuld aber des „Zurückbleibens und des Zuviel" muß die irrende, widerspenstige, bald zerfallende, bald mechanisch anschießende Materie tragen und das Wesen des Einzelnen, das αὐτοέκαστον, die mit der Form in der Seele zusammenstimmende Form des Dinges steckt, wie jener Meergott Glaukus, in einem Aggregat von schwerem, dunklem Erdenstoffe, den sie, obgleich ἐναργής, nach der Urform hinstrebend, doch nimmer durchbrechen kann, ἂν μὴ θεὸς ἐθέλῃ.

Aristoteles weist nun diese Uebertragung (μεταφορά) des mathematischen Maaßstabes deutlich nach und zeigt dann, die Zweideutigkeit des Begriffs als Maaßes aufhebend, inwiefern er wirklich Maaß sei. „[c]) Das Eins wird erkannt und bestimmt am meisten dadurch, daß es das erste Maaß ist einer jeden Gattung und am eigentlichsten[d]) der Größe. Denn von da ist es auf das Uebrige übertragen worden. Denn Maaß ist dasjenige, wodurch die Größe erkannt wird. Es wird aber die Größe, insofern sie

---

a) Deshalb nennt Hegel mit Recht die griechische Philosophie „die Philosophie des Maaßes." Nur hätte er selbst dieses Maas nicht zerstören sollen.

b) „Daher heben sie gar Vieles auf." metaph. 277. 10. πρὸς μὲν τὴν ὑπόθεσιν ὀρθῶς λέγουσιν, ὅλως δ' οὐκ ὀρθῶς· πολλὰ γὰρ ἀναιροῦσιν.

c) metaph. 193. 20.

d) καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ.

Größe ist, erkannt entweder durch das Eins oder eine Zahl; jede Zahl aber durch das Eins. Folglich wird die gesammte Größe, sofern sie Größe ist,[a] erkannt durch das Eins und wodurch als Erstes die Größen erkannt werden, das ist selbst Eins.[b] Deshalb ist das Eins Princip der Zahl, insofern sie Zahl ist. — Daß nun für denjenigen, der dem Namen gemäß den Gedanken abgrenzt,[c] das: Eins sein, immer so viel ist, als: Maaß sein, und am eigentlichsten der Größe, dann auch der Beschaffenheit, das ist offenbar."[d])

So wird nun das Messen auf das Erkennen überhaupt übertragen, und das Eins sein auf den Begriff:[e] „Offenbar ist also von Allem Maaß das Eins, da wir das, woraus das Wesen besteht, erkennen durch dessen Zerlegung entweder nach der Größe oder nach der gedachten Form" (*διαιροῦντες κατὰ τὸ εἶδος*).[f] Das ist die Weise unsres Erkennens, anschaulich gemacht durch das mathematische. Wie dieses die Größe zerlegt, um sie nach einem Maaße, gemessen, wiederzuerhalten, so zerlegt der Denker überhaupt die Sache, um das Maaß zu bestimmen, das die Theile und das Ganze gemein haben und sie zusammenhält; wie die Zerlegung dort geschieht nach dem Eins als Vorbild und Leitstern, so geschieht sie hier nach der im Geiste vorgebildeten Form, nach beiden als nach Kriterien und Maaßstäben des Zufindenden. Was also dem mathematischen Maaßstabe zukommt, damit er zum Messen brauchbar ist, das gilt auch von dem Kriterium und Maaße der Sache überhaupt, oder: wie der Größenmaaßstab zur Größe im Act des Messens, so verhält sich der begriffbestimmende Geist zur Sache im Act des Erkennens. Dort wird eine bestimmte Größe an und nach einem Maaße Punct für Punct des Maaßes[g] rekonstruirt bis zu einem

a) *ἧ ποσόν.*

b) *τοῦτο αὐτὸ ἕν.*

c) *κατὰ τὸ ὄνομα ἀφορίζοντι* hier soviel als: *κυρίως λέγοντι.* „Der Definirende muß nicht willkührlich deuten oder selber Namen machen."

d) ib. 195. 28.

e) ib. 193. 5.

f) *ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μιμοῦνται τὸ τοιοῦτον.*

g) dasselbe entlang: *κατά.* Das ist ja die Grundbedeutung dieser Präposition. Vgl. Bernhardy wissensch. Syntax d. gr. Spr. pag. 239 sq.

gewissen Puncte desselben, der dann mit den durchlaufenen das wirkliche Maaß ist; hier wird Theil an Theil in entschiedener Richtung und Ordnung zusammengefügt, bis die Sache selbst wieder da ist und nichts in der gegebenen war, was nicht auch in der erzeugten sich findet und in gleicher Ordnung; dann faßt sie der Geist zusammen und in diesem Act des Zusammenfassens ist er das wirkliche Maaß und trägt die Sache in sich als sein Eigenthum davon.

In diesem Acte des Messens zeigt nun der Maaßstab gewisse Bedingungen, unter denen er dann überhaupt zu einem bestimmten Acte brauchbar ist. Zuerst ist er immer ein bestimmter:[a]) ἕν τι, οὐχ ὡς κοινόν τι τὸ ἕν — ἔτι τοιοῦτον[b]) καὶ μᾶλλον τὸ ὅλον καὶ ἔχον τινὰ μορφὴν καὶ εἶδος. Er ist ein höheres Ganze, „mehr das Ganze", aber so, daß das zu Messende, welches vorliegt, in seine Gattung fällt, ihm verwandt ist:[c]) ὅμοιον ὁμοίῳ, wie die alten Physiologen sagten. Er ist ferner immer einfach und untheilbar dem erst zu Theilenden gegenüber:[d]) „Ueberall suchen sie das Maaß als ein bestimmtes Eins (ἕν τι) und Untheilbares. Dieß aber ist das Einfache (ἁπλοῦν, ἀμερές). Wann es nun unmöglich zu sein scheint, etwas wegzunehmen oder zuzusetzen, so ist dieses genau das Maaß[e]) — und sie glauben dann zu wissen, wenn sie wissen durch dieses Maaß." Er ist also das Erste, das Einfache, der Typus des Zumessenden. Wie dieß Alles zu verstehen sei, entwickelt Aristoteles genauer:[f]) „Das Eins ist in jeder Gattung von

---

a) 192. 12 sq.

b) von gleicher Gattung: alicujus generis τοιοῦτο Trend. ad Ar. de an. pag. 300. ib. ad 2. 3. 5.

c) ib. 195. 10. ἀεὶ συγγενὲς τὸ μέτρον.

d) ib. 194. 10, 195. 7.

e) τοῦτο ἀκριβὲς τὸ μέτρον. Für die Zahl also das Eins, für den Körper der Punct, für das Einzelwesen der Geist in seiner jetzt bestimmten vorbildenden Thätigkeit.

f) metaph. 196. 23. δῆλον, ὅτι καὶ ὅλως ζητητέον, τί τὸ ἕν, ὥσπερ καὶ τί τὸ ὄν, ὡς οὐχ ἱκανόν, ὅτι τοῦτο αὐτὸ (Plat.) ἡ φύσις αὐτοῦ — ἀλλὰ τίνων; καὶ τὸ ἓν ἦν ἄν τι ἕν, οἷον τὸ λευκόν (sc. χρωμάτων). 197. 15: τὸ ἓν ἐν ἅπαντι γένει ἐστί τις φύσις — καὶ οὐθενὸς τοῦτο γ' αὐτὸ ἡ φύσις τὸ ἕν. ἀλλ' ὥσπερ ἐν χρώμασι

Wesen eine gewisse Natur — und doch ist dieses Eins selbst nicht die Natur (des Dinges, sein Wesen); sondern wie man in Farben Eine Farbe suchen muß als das Eins selbst, so muß man auch in Wesen suchen Ein Wesen als das Eins selbst." [a]) „So wäre denn, ist die Folgerung, erstes Eins dasjenige, was für die Wesen der Grund ist, daß sie Eins sind — nämlich das Einsmachende, Ineinsbildende. Wie dieses nun in dem Erkenntnißacte und nach demselben als anzulegendes Maaß sich bewährt, zeigt er in Folgendem: [b]) „Das aus Etwas Zusammengesetzte (und so bietet sich jeder Gegenstand dar) ist so zusammengesetzt, daß das Ganze Eins ist, aber nicht, wie ein Haufen (so daß das Eins mit drin wäre als Theil unter Theilen), sondern wie die Sylbe. Die Sylbe aber ist nicht die Buchstaben, noch das β, noch das α, noch das Fleisch Feuer oder Erde. Denn sind diese von einander gelöst, so ist das Eine nicht mehr, wie das Fleisch oder die Sylbe; das Andre sind aber nun Buchstaben und Feuer und Erde. Zur Sylbe gehören aber nicht blos die Buchstaben, sondern auch noch etwas Anderes; [c]) und das Fleisch ist nicht blos Feuer und Erde oder das Warme und das Feuchte, sondern auch noch etwas Anderes. Wenn nun auch dieses (Andre) Buchstabe ist oder aus Buchstaben bestehen soll, so wird dieselbe Rede wiederkehren. Folglich wird sie ins Unendliche sich verlaufen. Es möchte aber scheinen, als wenn Dieses ein Bestimmtes für sich wäre [d]) und nicht Buchstabe, und zwar Ursache davon, daß die-

---

χρῶμα ἓν ζητητέον αὐτὸ τὸ ἕν, οὕτω καὶ ἐν οὐσίᾳ οὐσίαν μίαν αὐτό τε τὸ ἕν.

a) ib. 192. 20. ὥσθ' ἓν ἂν εἴη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίας αἴτιον τοῦ ἑνός. — τὸ ἑνοποιόν.

b) ib. 163. 20 sq. Das Beispiel ist offenbar aufgenommen aus Pl: Theaet. 202 sq. Hier entwickelt Plato seine Dialektik des Ganzen und der Theile ebenfalls am Beispiele der Sylbe (vgl. bes. 204. A.) und Arist. führt ihn nur auf das eigentliche Resultat zurück.

c) ἀλλὰ καὶ ἕτερον τί. Plat. Theaet. 204. A, 205. C. 203. E. τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα, ἀλλ' ἐξ ἐκείνων ἕν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὑτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων.

d) δόξεια δ' ἂν εἶναί τι τοῦτο.

ses da Fleisch ist und dieses da Sylbe. Und ähnlich bei dem Uebrigen. Das aber ist das Wesen eines jeden Dinges: denn dieses ist die erste Ursache seines Daseins.[a]) Sein Element aber ist dasjenige, in welches es zerlegt wird als in Darinseiendes und in Materie, wie bei der Sylbe das α und das β." [b]) „Unmöglich ist es also, daß irgend Etwas von dem sogenannten Allgemeinen ein Wesen sei. Denn ein erstes Wesen (*αἴτιον τοῦ εἶναι πρῶτον*) ist dem Einzelnen eigenthümlich und kommt keinem Andern zu. Das Allgemeine aber ist ein Gemeinsames; denn das wird allgemein genannt, was von Natur Mehreren zukommt." [c])

Das ist also die wahre Natur des Maaßes, welche Aristoteles von dem platonischen *μέτρον* und *ἕν* ableitete: es ist Eigenthum der Sache selbst und kommt keiner andern zu. Und dieses Eigenthum mußte der Philosoph respektiren, wenn er, wie er im Phädon sagte, „etwas von dem Seienden finden wollte."[d]) Ferner waren es nicht die Elemente, in welche die Sache bei der Zerlegung zerfällt, sondern (prägnant) etwas Anderes, Ursache ihres Seins, Ursache ihres Einsseins: also das die Elemente Beherrschende, Zusammenhaltende, Ordnende, wie auch Plato wollte, der es aber unter die Elemente als Element mischte und jene Kraft ihm nur zutheilte dem Vermögen nach.[e]) Dieses eigenthümliche, zusammenhaltende Maaß war also, als Begriff gefaßt: *εἶδος ἐνόν, ἐνυπάρχον.*

---

a) *οὐσία δ᾽ ἑκάστου μὲν τοῦτο· τοῦτο γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πρῶτον.*

b) ib. 155. 25 sq. *ἔοικε γὰρ ἀδύνατον οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων. πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ* ib. 161. 17. *οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία, ἀλλ᾽ ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὗ ἐστιν οὐσία.*

c) *τίνος οὖν οὐσία τοῦτ᾽ ἔσται; ἢ γὰρ ἁπάντων ἢ οὐθενός.*

d) *τὸ εἶδος οὐθεὶς ποιεῖ,* metaph. 169. 10. *οὐδὲ γεννᾶται ἀλλὰ ποιεῖται τόδε.*

e) Daher waren die Ideen vielmehr bloße *δυνάμεις*, kein *ἐναργές*, wie Plato behauptete. vgl. 188. 27. Ebendeshalb, weil das *ἕν* ein *κοινόν* war, war auch das platonische Wesen ein *τοιόνδε* und kein *τόδε τι.*

ἔσται γὰρ οὐσία ἐκείνου οὐσία, οἷον τὸ ζῶον, ἐν ᾧ ὡς ἴδιον ὑπάρχει. — ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνοδος λέγεται οὐσία.[a])

Der Begriff wohnt also darin, in dem wirklich gegenwärtigen, bestimmten Wesen — in dem τόδε τι,[b]) dessen Theile er zu Einem organischen, lebensfähigen[c]) Ganzen (σύνολον, συνειλημμένον) gestaltet, zusammenfaßt und zusammenhält: dessen Seele er ist. Er ist also wieder dessen Zweck, Entelechie:[d]) „Entweder giebt es nichts weiter, als Haufen, oder, wenn es eine Einheit giebt, so muß man sagen, (so ist die Aufgabe die, zu sagen): Was ist das, was Eins macht aus Vielem?[e]) Der bestimmte Begriff ist immer Einer. Gleicherweise wissen sie aber auch diesen nicht zu sagen, und das widerfährt ihnen ganz natürlich. Denn auch das Wesen desselben Gedankens in uns ist auf diese Weise Eins,[f]) aber nicht so, wie Manche sagen, z. B. als eine Art von Einheit (μόνας τις) oder Punkt, sondern als Entelechie." Wie denn also jede Entelechie ihre bestimmte, eigenthümliche Materie hat, und jede Materie ihre bestimmte, eigenthümliche Entelechie:[g]) so hat auch jeder Gedanke, jeder durchdachte (diskursive) Begriff (λόγος) seine eigenthümlichen Theile und sein eigenthümliches zusammenfassendes Moment, jedes Einzelwesen seine eignen Organe und seinen eignen Zweck. Und wie die Einheit des Begriffs mit dem Wesen der Sache zusammenfällt, so die Theile des diskursiven Begriffs mit den Theilen oder Organen der Sache. So sind endlich Begriff und Wesen gegenseitig ausgeglichen und anerkannt, mit der Idealität des Wesens aber zugleich die Idealität der gesammten Wirklichkeit gegeben und

a) ib. 152. 22.

b) ib. 151. 19.

c) δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

d) ib. 170. 9 sq.

e) τί τὸ ποιοῦν ἓν ἐκ πολλῶν; ὡς οὐχ ἱκανόν, ὅτι τοῦτο αὐτὸ (τὸ ἓν εἶναι) ἡ φύσις αὐτοῦ, wie es dem Plato genügte.

f) des in seinen Theilen durchdachten Begriffs (τὰ μέρη τοῦ λόγου), der dasselbe ist, was das einsseiende wirkliche Wesen.

g) de anima. 2. 2. ext. ἕκαστον γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίγνεσθαι.

mit der eigenthümlichen Methode des Begriffs muß dann auch die Methode aller realen Genesis gegeben sein. Der Begriff giebt Rechenschaft von sich, indem er die Dinge reproducirt; und indem er sie reproducirt, offenbart er den schaffenden Geist.

4.

Der Typus des aristotelischen Princips.

Hiemit ist nun zugleich das geistige Interesse an der Rechenschaftforderung erfüllt, das ἀποδιδόναι τὸν λόγον, welchen Punkt Aristoteles im Namen des nicht blos ordnenden und zusammenhaltenden, sondern auch offenbarenden Geistes forderte;[a]) ihm war die Eine Natur des Geistes, seine Energie: δηλοῦν, und diese mußte sich durch das „den Begriff von sich geben" auch im Menschen bewähren. Nach ihm hat für den Geist nur Dasjenige Werth, wovon dieser sagen kann: δηλοῖ τι, es offenbaret etwas Bestimmtes. Aristoteles' Wissensdrang ist nichts andres, als ein Durst nach Offenbarung.

Und hier ist es nun, wo wir die hohe Weisheit, die gemessene Kraft, kurz die Entelechie des Griechischen Geistes bewundern müssen. Auf dem Punkte angelangt, wo alle irdische Offenbarung durch Bewegung und Sprache aufhört, tritt er ehrfurchtsvoll vor der Gottheit zurück, anstatt auch sie zur Rechenschaft zu fordern, und spricht lieber: genug, ich bin befriedigt — befriedigt durch die aus der Offenbarung geschöpfte Ueberzeugung: sie offenbart sich ewig und wird es vollenden, wie sie es vollendet hat.[b]) „Die Zeit ist ihr Bundesgenosse (συνεργός) und jedes Menschen Sache ist es, das Fehlende hinzuzusetzen." Die Gottheit aber

---

[a]) δῆλον = ἀληθές (von ἀ — λανθάνω), φανερόν, σαφές, γνώριμον etc kehren immer wieder.

[b]) ἐνεργεῖ καὶ ἐνήργηκε τὸ αὐτό.

giebt immer und gern, sie läßt es an Nichts fehlen, was nothwendig ist zur Vollendung des menschlichen Geistes, zur *ἐπίδοσις εἰς αὑτὸν καὶ ἐντελέχειαν*. So hat dieser „sich selbst erkannt."

Mit sichrer Hand nämlich zeichnet Aristoteles an der Grenze des Wissens hin und wir sind es ihm schuldig, ihm auf das Treueste nachzuzeichnen.

Er unterscheidet, den Plato ergänzend und das Zweideutige in ihm überall determinirend, wie wir eben sahen, die *οὐσία* schlechthin von der *οὐσία πρώτη*. Jene ist ihm *τὸ ἓν ὂν τόδε τι*,[a]) das Einzelwesen als bestimmtes und lebendiges organisches Ganze; diese ist *τὸ αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι τόδε τι*, oder *αἴτιον τοῦ ἑνὸς τοῦδε τινός*, das *ἑνοποιόν*, wie er es nennt, *τὸ εἶδος ἄνευ ὕλης*, während jene *τὸ σύνολον* ist, sonst auch *αἰσθητὸν εἶδος* genannt wird. Ebenso unterscheidet er in dem Begriffe (*εἶδος*) den in seinen Theilen durchdachten Begriff, den *λόγος* oder genauer *ὁρισμός*,[b]) den durch einen abgeschlossenen Act bestimmten Begriff, von seinem *αἴτιον τοῦ ἑνός*, dem *ἁπλοῦν* oder *ἀμερές*; denn der *ὁρισμός* ist ferner: *λόγος τις εἷς καὶ οὐσίας, δηλοῖ τὴν οὐσίαν. ἐπεὶ δὲ ὁ ὁρισμὸς λόγος, ὁ δὲ λόγος μέρη ἔχει, ἀναγκαῖον καὶ περὶ μέρους ἦν ἰδεῖν, ποῖα τῆς οὐσίας μέρη καὶ ποῖα οὔ· καὶ εἰ ταῦτα, καὶ τοῦ ὁρισμοῦ.* Die Theile des Begriffs in ihrem reellen Zusammenhange sind die Theile der Sache in ihrem wirklichen Zusammenhange; und das Einheitschaffende in der Sache ist das Einheitschaffende im Begriffe. Dieses ist der eigentliche und eigenthümliche Zweck der Sache sowohl als der eigentliche und eigenthümliche Zweck des Denkens. Dieses einheitstiftende Princip nennt nun Aristoteles oft schlechthin den Geist: *νοῦς*:

τὸ δὲ ἓν ποιοῦν — τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον.
ὁ δὲ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθές. [c])

---

a) Das *τόδε τι* bringt er, wie wir uns erinnern, zu dem platonischen *ἓν ὄν*.

b) *λόγος* ist überhaupt ein auf Wirkliches bezogener Gedanke: *ὁ ὁρισμός λόγος τίς ἐστι.* Der bestimmte Begriff ist ein *λόγος* und seine Theile sind ebenfalls *λόγοι*. Der *λόγος* ist also überhaupt jedes logisch Gedachte, sei es nun ein Allgemeines, oder ein Besondres.

c) de anima. 3. 6. 2, 3. 4. 9.

Oben ward es εἶδος ἑνόν genannt mit Bezug auf seine vollendete, dem Geiste gegenwärtige Gestalt,[a]) die ihm doppelt gegenwärtig ist, einmal in ihm, er sich selbst im Moment des Einheitstiftens, und zweitens im τόδε τι, aus dem es als ἑνόν hervorleuchtet (ἐμφαίνεται[b]) ὁ λόγος τἀγαθοῦ — ἐν ἅπασιν, καθάπερ ἐν χιόνι καὶ ψιμμυθίῳ ὁ τῆς λευκότητος). Nach dieser Gestalt in ihm, d. h. nach sich (denn er ist selbst diese Gestalt im wirklichen Act, was er actu ist, ist dieses εἶδος) entwirft und vollzieht[c]) der Geist den Begriff im Angesicht der Sache. Dabei schaut er in die Sache hinein, sieht dort ihr und sein Eigenthümliches (τὸ ἴδιον ὁρᾷ, ὥςπερ ἀκούειν, ὥςπερ ὁρᾶν), während er sich zugleich zu einem Ganzen organisirt, dessen Theile den organischen Theilen der Sache entsprechen.[d]) Dieser entfaltete νοῦς heftet (ἅπτεται) nun jedes seiner Organe, Verstand, Phantasie u. s. w. bis zu den äußersten Sinnen herab, sie alle, wie ein Feldherr die Glieder seines Heeres der Sache gemäß ordnend und anstellend, an ein bestimmtes Glied, und zwar an das entsprechende, des Gegenstandes, während er dabei immer seiner selbst mächtig und im Ganzen waltet,[e]) denn er verfährt immer „nach sich." Jedes seiner Organe nun, so wie er selbst in seiner Einfachheit, (als ἁπλοῦν) berührt seinen entsprechenden Gegenstand (θιγγάνει); unmittelbar im Act der Berührung (θίξις), welcher für das Berührende ein Leiden ist (πάσχειν),[f]) leidet er mit seinen gesammten Organen, als eben noch nicht ähnlich; sobald

---

[a]) εἶδος ist zunächst αἰσθητὸν εἶδος, μορφή, dann das Gestaltende, welches selbst Gestalt hat und nach sich, als καθὸ oder παράδειγμα, gestaltet.

[b]) Eth. Nic. 1. 6.

[c]) ὑποτυπῶσαι, πραγματεύεσθαι, συγκεφαλαιοῦν oder συναγαγόντα τὸ κεφάλαιον τέλος ἐπιθεῖναι.

[d]) de anima 2. 6. 2: λέγω δὲ ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι.

[e]) metaph. 256. 4. καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ στράτηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος. — πῶς γὰρ τάξις ἔσται μή τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χοριστοῦ καὶ μένοντος; εἰ δὲ μεταβάλλομεν ἀλλ' οἱ αὐτοὶ διατελοῦμεν ὄντες, εἴη ἄν τι μένον. ib. 223. 27.

[f]) de anima 2. 5. extr. τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ' ὡμοίωται καὶ ἔστιν, οἷον ἐκεῖνο.

er aber gelitten hat, ist er vollkommen ähnlich geworden (der Sache) und ist nun wirklich, was diese. Bis auf diesen Punct war er *νοῦς παθητικός*, leidender Geist; nunmehr wird er *νοῦς πρακτικός*, schaffender Geist. Alle Organe melden nämlich sogleich im Act des harmonischen Zusammenstoßes mit den Organen der Sache ihr empfangenes *ἴδιον*[a]) in den Geist (*εἰςαγγέλλουσι*). Was ein jedes von ihnen meldet, sowie, was er selbst als besonderes *ἴδιον* erfaßt hat, ist wahr;[b]) ein jedes Organ der Wahrnehmung (*αἰσθητήριον*) ist zugleich kompetentes Kriterium (*κριτήριον*)[c]) seines ihm zugetheilten Gegenstandes (*ἴδιον*), und es kann schon deshalb nicht getäuscht werden, (*ἀπατηθῆναι*), weil es geworden ist, was jener[d]). „Das Berühren und Aussprechen ist wahr, giebt ein Wissen und offenbart ein Wissen. Das Nichtwissen aber ist Nichtberühren. Ebenso ist es mit den einfachen Wesen (*ἀσύνθετοι οὐσίαι, ἁπλᾶ*). Eine Täuschung über sie findet nicht statt und sie alle sind durch ihr eignes Wirken, nicht abhängig von außen.[e]) — Alles nun, was an sich etwas Wirksames ist und bestimmtes Dasein hat (*ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνεργείᾳ*), darüber findet keine Täuschung statt, sondern nur dieß, daß man es denkt oder nicht denkt (*ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή*). Lüge oder Betrug findet überhaupt nicht statt über das Sein, sondern nur Unwissenheit, aber diese ist nicht zu vergleichen mit der Blindheit. Denn zu sagen: die Unwissenheit ist Blindheit, wäre ähnlich, wie wenn man etwa von Einem sagte, daß er die Fähigkeit zu denken gar nicht habe." Ein jedes Organ giebt also sein Empfangenes an den *νοῦς* ab: das Auge das Sichtbare an dem Gegenstande (*τὸ ὁρατόν*) u. s. f., alle sinnliche zusammen das *αἰσθητόν* an demselben, der Verstand das *διανοητόν*, nämlich *τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως*, die Größenanschauungen,

---

a) dessen *δεκτικόν* jedes von ihnen ist.

b) metaph. 127. 13. *οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν — ἀλλ' ἐν διανοίᾳ. — ἡ δὲ συμπλοκή ἐστι καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ.* Die Combination und Trennung sind die Funktionen des Verstandes. Ist dieser sich selbst überlassen, so kann er trennen, was in der Sache verbunden ist, und verbinden, was in ihr getrennt ist. D. h. nur in Urtheilen des Verstandes ist das Falsche möglich. ib. 191. 16.

c) metaph. 222. 7—11.

d) metaph. 191. 5 s

e) *πᾶσαί εἰσιν ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει.*

die Aristoteles auch κοινὰ αἰσθητά, allen Sinnen gemeinsame Wahrnehmungen nennt, die nachher vom Verstande abgesondert werden. Gemeinsame und eigenthümliche Anschauungen aller Organe verwebt die Phantasie zu einem Bilde (φάντασμα), das sie dem Geiste entgegenbringt; daher dieser, wenn er denkt, immer auch φαντάσματα ins Gedachte webt und überhaupt nie denkt ἄνευ φαντασμάτων. Zu dem Allen kommt nun der eigenthümliche Gegenstand des Geistes selbst: τὸ νοητόν, der Geist der Sache selbst, ihr ἑνοποιόν.[a]) „Sich selbst denkt der Geist gemäß der Ergreifung des Gedachten; denn indem er es berührt und denkt, wird er selbst das Gedachte: so daß also Geist und Gedachtes dasselbe sind. Denn das Organ (δεκτικόν) des Gedachten und des Wesens (οὐσιάς sc. πρώτης) ist Geist. Indem er es aber hat, so schafft er's." Dieß thut er so. In den Geist der Sache, den er jetzt hat, gestaltet er sich, oder vielmehr er ergreift unmittelbar Besitz von ihm, indem er sich in ihn gestaltet. Dessen Wesen aber ist eine bestimmte Energie, die bestimmte Theile als Stoff zusammenhält. Diese Theile hat aber der Geist selbst eben durch seine Organe empfangen. Und so hat er denn zur Besitzergreifung des Geistes der Sache nichts Andres zu thun, als die einzelnen ihm überlieferten Theile zu ihrem begrenzten Ganzen (ὅρος) wieder zusammenzufassen (τοὺς ὅρους μόνον συνίεσθαι δεῖ — ὥςπερ ἀκούειν.[b]) Dieser Act der Zusammenfassung und Wiederherstellung der Sache selbst, wie sie war, ist der Act der Besitzergreifung des Geistes der Sache, und zugleich ihrer von ihm beherrschten Theile. Die Sache ist nun in dem Geiste, der sie erkannt hat, ἐνεργείᾳ und der Erkenntnißact ist vollbracht. Er kann sie nun von ihrem Zwecke aus wirksam machen und sie überall eingreifen lassen, wo ihm ihre eigenthümliche Materie, in die sie selbst eingreifen soll, begegnet. Er beherrscht sie, aber dennoch steht und wirkt sie unter ihm sich selbst gemäß und frei. Er selbst aber ist ihre höhere Entelechie und führt sie zu ihrer Entfaltung und zu

---

[a]) metaph. 249. 7 sq.

[b]) analyt. post. 1. 10. — τοῦτο, sc. τὸ συνιέναι, δ' οὐχ ὑπόθεσις· εἰ μὴ καὶ τὸ ἀκούειν ὑπόθεσίν τις φήσειεν εἶναι.

ihrem Ziele, indem er selbst durch Besitzergreifung der übrigen Wesen (*τόδε τι*) um ihn her wie in seinem Eigenthume um sich greift [a]) und so sich fortschreitend sowohl steigert, als entfaltet; bis endlich seine Organe als Materie von einer andern Energie ergriffen werden — da steigt er heraus aus seiner Materie, wie der Schiffer aus seinem Kahne, [b]) den er sich für diese Fahrt zimmerte, und lebt nun *χωριζόμενος, ἀπαθής, μακάριος* der Gottheit sein eignes Leben. —

Hier endigt nun die menschliche Weisheit des Aristoteles. Was darüber hinausliegt, bezeichnet er als das Unaussprechliche. Das aber ist in doppelter Hinsicht ein wichtiger Gegenstand für ihn: einmal, um das Aussprechliche davon zu trennen und zu bestimmen, wie weit man fragen darf (*καλῶς ἐρωτᾶν*) und Red' und Antwort fordern; und zweitens, um zu zeigen, wie in jeder Untersuchung einer Sache das Unaussprechliche den Mittelpunkt bildet, den der untersuchende Geist unausgesprochen im Auge behalten muß, um ihn in sich aufzunehmen.

Es hieß: „der Begriff der Sache leuchtet aus ihr hervor. Man soll ihn sichtbar machen, wie das Weiße im Schnee: man soll ihn *ἑτοίμως ἐμφανίζειν.* [c]) In diesem Ausdrucke ist es schon gegeben, daß sich nicht Alles durch das Wort aufklären läßt, daß hinter dem schärfsten Ausdrucke selbst mit Hinweisung auf die Sache ein dem diskursiven Verstande ewig dunkler Grund bleibt, [d]) der sich nur demjenigen lichtet, der die Gedanken entlang auf den Grund der Sache

---

a) phys. ausc. 2. 3. *καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἕνεκα πάντων ὑπαρχόντων. ἐσμὲν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος.*

b) de anima 2. 1. extr.

c) analyt. prior. 1. 30.

d) „ein Inkommensurables", wofür der Verstand allein „unzulänglich" ist: „dem nur bis auf einen gewissen Grad beizukommen ist, indem die Natur immer etwas Problematisches hinter sich behält, welches zu ergründen die menschlichen Fähigkeiten nicht hinreichen. Dieses (das Unzulängliche) unterscheide man und habe Respect. — Das Höchste, wozu der Mensch gelangen kann, ist das Erstaunen (*θαυμάζειν* Ar.) — hier ist die Grenze. Göthe bei Eckermann.

zu schauen und das dort schaffende εἶδος in durchsichtiger Hülle darzustellen vermag. [a])

[b]) „Das Wort, sagt Aristoteles mit Plato, ist das Tauschmittel der Zustände in der Seele.“ Aber der Seher Plato behielt dasselbe sich selbst vor; weil die Seele desselben, der Gedanke, sich nicht gleicherweise mittheile der Seele, wie der Ton dem Gehöre. Aristoteles machte es geschickt zu dieser Funktion, indem er es der Willkühr der Zweideutigkeit entriß und jedem seine eigentliche Bedeutung vindicirte. Es kam also noch darauf an, zu entscheiden, wieweit sich die Seele selbst aussprechen lasse, abgesehn vom Worte und gesetzt auch, daß sie keine Worte hätte. Das hängt von der Natur jenes Erkenntnißactes ab. Die λόγοι, die einzelnen Theile des Begriffs, allgemeine und besondere, sind als feste, organische Theile des Begriffs alle zu versinnlichen, sobald man über die Tauschmittel, die Zeichen, übereinkommt; und sie müssen also überliefert werden, wenn überhaupt Etwas von dem Begriffe statt der Sache selbst überliefert werden soll. Soweit er also aus Theilen besteht, ist der Begriff von sich zugeben, und zwar muß dieß vollständig und in den festesten Umrissen geschehn, denn an ihnen gleitet der Empfänger in den Grund der Sache hinab. Wie aber? will auch diesen Aristoteles veranschaulicht wissen? Will er den Geist selbst begrenzt hinter dem Stoffe her treiben, wie einen Theil unter Theilen, wie das platonische ἕν? Dann würde er ihn eben wieder, wie dieses, von seiner nicht anders als schaffend zu denkenden Natur herabsetzen zu einem Stoffe, der Das oder Jenes werden kann in dem ganz richtig empfangenden Geiste.

Der Geist ist das Schaffende in der Sache und das Begreifende, Vorbildende, d. h. sich actu in die Sache Verwandelnde, nicht das Erscheinende oder das Begriffene.

---

a) vgl. z. B. ἡ δημιουργήσασα φύσις ἀμηχάνους ἡδονὰς παρέχει τοῖς δυναμένοις τὰς αἰτίας γνωρίζειν καὶ φύσει φιλοσόφοις. Dazu verlangt Aristoteles, wie Plato, εὐφυεῖς, gemäß dem Pindarischen, ächt Griechischen: σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ. Wiewohl Ar. allerdings auch recht hat, wenn er in anderm wohlverstandenen Sinne sagt: eth. Nic. 6. 11. φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς.

b) de interpr. 1. ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα.

[a]) „Es ist bereits klar gemacht worden, daß die schaffende Form (τὸ εἶδος) Niemand macht und daß sie nicht erzeugt wird, sondern daß stets nur ein Dieses da gemacht wird. Es wird aber immer nur ein Das aus Diesen.“ Das Das läßt sich also aufzeigen, in seine Form aber muß man sich gestalten, denn sie gestaltet sich nur aus und nach sich und wohnt im Empfänger wie in der Sache. Er gestaltet sich in sie durch seine eigne zusammenfassende Energie. Diese ist es denn, woran das Princip erkannt wird, und wenn er sie in sich selbst wirken läßt, so wird er nicht durch Ueberlieferung, sondern durch eigne That inne, daß er das Princip hat (ἐνεργεῖ δ᾽ ἔχων). Dieses besondere Kriterium des Princip's nennt Aristoteles συναναιρεῖν: zusammenfassend aufheben.

Er fragt, ob das Eins Princip sein kann. [b]) „Diese (τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν) möchten am meisten den Principien zu gleichen scheinen, weil sie von Natur Erste sind. Denn wenn sie aufgehoben werden, so wird auch alles Uebrige zusammen aufgehoben [c]) — ἀρχὴ γὰρ τὸ συναναιροῦν — ὧν ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὸ ὅλον.

Von dieser zusammenfassenden, Alles aufhebenden und die Sache, wie sie sich selbst hält durch ihr eignes Maaß, reproducirenden Macht des Geistes giebt es also keine logisch bestimmte Gedankenform, weder eine allgemeine [d]) noch eine besondre. Sie selbst ist es, die das Allgemeine und Besondre schafft und aufhebt: das Princip des Aristoteles ist sowohl ein allgemeines, als ein besondres. Ein solches muß es überhaupt sein, und auch Kant wurde darauf geführt, aber eben an dieser Forderung stieß er sich, „ein positives Kriterium des Wahren aufzustellen“, und so ließ er seine Ideen nur als negative Kriterien des Wahren gelten, d. h. sie waren allein das Wahre und die logischen Bestimmungen des Be-

[a]) metaph. 169. 10. γίγνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων.

[b]) ib. 213. 11—32.

[c]) συναναιρεῖται τὰ λοιπά. top. 6. 4. συναναιρεῖ γὰρ τὸ γένος καὶ ἡ διάφορα τὸ εἶδος.

[d]) selbst nicht die allgemeinste, das Etwas, das Eins oder das Seiende: metaph. 157. 12. διὰ τὸ τοιόνδε ἀλλὰ μὴ τόδε τι σημαίνειν (sc. τὸ καθόλου)

sondern und Allgemeinen wurden als leere, Nichts von der Sache enthaltende Formen von ihnen vernichtet.

Aber schon der erste Kritiker und Philosoph zugleich, Aristoteles, ward durch seine zusammenfassende Kritik auf dieß Problem geführt: [a]) „Man könnte auch die Frage aufwerfen, ob die Principien das Allgemeine sind, oder das Besondere. Denn wenn sie das Allgemeine sind, so werden sie (zwar wißbar, aber) nicht Wesen sein. Denn nichts Allgemeines bezeichnet ein bestimmtes Gegenwärtiges, sondern ein Solches. Das Wesen aber ist ein bestimmtes Gegenwärtiges. Wenn sie aber nicht Allgemeines sind, sondern so, wie das Besondere, so werden sie nicht wißbar sein. Denn allgemein sind die Wissenschaften von Allem." So ist also das Princip selbst entweder wißbar, ohne Wesen zu sein, oder Wesen, aber nicht wißbar. Denn das Einzelwesen ist, nach Aristoteles, für das vermittelte Wissen (ἐπιστήμη) unerschöpflich und immer nur theilweise, „als ein Solches", zu wissen. „Folglich muß es andre Principien geben, frühere als die Principien (des vermittelten Wissens), die allgemein ausgesagt werden, wenn anders ein Wissen von ihnen zu Stande kommen soll." Das Princip muß also allgemein von jedem Einzelnen ausgesagt werden als das Princip jedes Einzelnen, aber nicht als ein logisch Allgemeines (wie das Warme, Feuchte, Gute ꝛc.): es ist das Gemeinsame und zugleich jedem Einzelnen wesenhaft Eigenthümliche, das ἴδιον. [b])

Mit dem ἴδιον also löste Aristoteles das Problem, von welchem die geforderte Existenz der „ersten Wissenschaft" abhängt. Das Princip, sagt er, ist der Geist: er ist das Einzelwesen, insofern er dessen zugemessenes Maaß des Göttlichen (θεῖον) ist; er ist wißbar, insofern er in dem Einzelwesen des=

Das hatten die sämmtlichen Vorgänger bewiesen, gegen deren Anführer Plato es heißt metaph. 161. 11: φανερὸν ὅτι ουτε τὸ ὂν οὔτε τὸ ἓν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν παγμάτων —. ἀλλὰ ζητοῦμεν τίς οὖν ἡ ἀρχή, ἵνα εἰς γνωριμώτερον ἀναγάγωμεν.

[a]) metaph. 60. 14.

[b]) τοῦτο γάρ ἐστι τὸ εἶναι ἐκείνῳ. „Das Princip aber ist, wie in allem Uebrigen, so auch im Einzelnen τὸ ἁπλοῦν, das Eine, Unvermittelte und nicht weiter zu Vermittelnde (ἓν ἄμεσον), ὁ νοῦς." s. unten.

sen eignes göttliches Maaß schaut und dabei sein eignes Maaß inne wird als gemeinsamen, nämlich göttlichen Ursprungs (θεῖον). [a]) „Da es eine Wissenschaft des Seienden als Seienden und als selbständig zu Denkenden (ᾗ ὂν καὶ χωριστόν) giebt, so ist zu fragen, ob sie mit Natur- oder Größen-Lehre dieselbe ist: — Sie ist nun von ihnen beiden verschieden, wenn anders es ein solches (selbständig zu denkendes) Wesen giebt, was wir eben nachzuweisen versuchen werden. Wenn es denn ein solches Selbständiges und Ursprüngliches (φύσις) in den Dingen giebt, so wäre dieß das Göttliche (τὸ θεῖον) und dieses wäre denn das erste und eigentlichste Princip. [b])

Es fragt sich also noch, auf welche Weise es zu wissen ist, „denn nicht Alles ist auf gleiche Weise wißbar." Erkannt wird es an seiner Alles mit einander zusammenfassenden Ueberlegenheit [c]); daran, „daß mit ihm Alles vernichtet wäre", am συναναιρεῖν. Wenn es noch andre Principien giebt, wie allerdings für die einzelnen Wissenschaften, so ist es das Princip der Principien: ἀρχὴ ἀρχῶν; [d]) und wenn es von diesen einen logisch bestimmten Gedanken giebt, der sich aussprechen läßt (λόγος), so giebt es von ihm keinen [e]): καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι, καὶ οὐ λόγος. Von den ersten und letzten Begriffen, zu denen das Wissen gelangt, giebt nur der Geist Rechenschaft, nicht der bestimmte (wieder begrenzte) logische Gedanke. [f]) ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος: denn der Geist begrenzt die Begriffe und es ist von ihnen keine weitre

a) metaph. 226. 7 sq.

b) τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή.

c) metaph. 262. 28. ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει.

d) analyt. post. 2. fin. νοῦς. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν.

e) Eth. Nic. 6. 11.

f) ib. 6. 8. νοῦς τῶν ὅρων heißt bei Aristoteles nicht in der gewöhnlichen Bedeutung des Genetivs, er ist einer der Begriffe (dann wäre er, wie das platonische ἕν), sondern: er bezieht sich auf die Begriffe, wie der Sinn auf seinen sinnlichen, die bestimmte Wissenschaft auf ihren bestimmten Gegenstand.

Rechenschaft möglich. *Λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν:* [a]) so bleibt denn Nichts übrig, als: der Geist ist der Schöpfer der Principien, oder: von den Principien ist das Princip der Geist, sie sind sein eigenthümlicher Gegenstand. Wie die einzelnen Principien, so haben auch die einzelnen Wissenschaften zum Organ und Inhalt den bestimmten logischen Gedanken (*μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη. ἐπιστήμη δ᾽ ἅπασα μετὰ λόγου ἐστίν*). Wie es also von ihren Principien keinen logischen Gedanken giebt, sondern nur das Denkende selbst übrigbleibt: [b]) so giebt es auch von der Wissenschaft nicht wieder eine Wissenschaft: *ὥστ᾽ οὐδ᾽ ἐπιστήμης ἐπιστήμη. εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρὰ ἐπιστήμην ἔχομεν γένος ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.* [c]) Wie sich nun dieses Princip, das nur durch Schaffen in schaffende Thätigkeit zu setzen ist, beim Offenbaren des Gedankens und bei der Ueberlieferung des logisch Gedachten und Ausgesprochenen verhalte, das spricht Aristoteles, auf Obiges hinweisend, in Einem Zuge aus: [d]) „Da man (um zu untersuchen oder Gedachtes mitzutheilen) so wohl die Thatsache des zu Grundeliegens als des Seins (des zu findenden Gegenstandes) bereits haben muß, so ist offenbar (*δῆλον δή*) daß man die Materie untersucht, warum sie das Bestimmte da ist; [e]) z. B. warum ein Haus dieses da ist? deshalb (ist es das), weil Das, was das Sein für das Haus vor dessen Verwirklichung war, zu Grunde liegt; [f]) und ebenso, wenn man sucht, warum ein Mensch Dieser da ist, oder dieser Körper Dieses da hat. Folglich wird die Ursache der bestimmten Materie gesucht (und nicht die Materie. vgl. metaph. 131. 5—22). Diese aber (die Ursache) ist die bestimmende Form, wodurch die Sache ist, was sie ist; diese aber, (die Form) ist das

---

a) ib. 6. 6. analyt. post. 2. fin. *νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν.*

b) *τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη. τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ᾽ ἂν ἐπιστήμη εἴη, οὔτε τέχνη, οὔτε φρόνησις.*

c) analyt. post. 2. fin., anal. post. 1. 33. *λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης.*

d) metaph. 163.

e) *τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστιν;*

f) *διότι ὑπάρχει, ὃ ἦν τὸ οἰκίᾳ εἶναι.*

Wesen.[a]) So ist denn also klar, daß es bei dem schlechthin Einfachen weder Ausforschung noch Belehrung giebt,[b]) sondern für solche Dinge giebt es ein andres Verfahren (hier nimmt die Forschung eine andre Wendung: ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως).[c]) Für das eigentlich wissenschaftliche Verfahren aber bis zu dieser Wendung giebt er das Gesetz: „Man sucht also ein in sich Bestimmtes, was von einem in sich Bestimmten ausgesagt wird, und zwar, warum es ihm zukommt.[d]) Daß es ihm aber zukommt (zu Grunde liegt), muß offenbar sein. Z. B. ich sage von einer Erscheinung: „es donnert"; warum donnert es? Denn so ist dasjenige das Gesuchte, warum Eins dem Andern zukommt (der Erscheinung nämlich der Name und sein Gedanke); und warum diese Dinge da, z. B. Steine und Ziegeln, ein Haus sind (warum ich das Haus in mir auf diese Dinge beziehe.) Folglich sucht man die Ursache. — Es versteckt sich aber das Gesuchte meistentheils darin, daß die Dinge (das τί und das auf dasselbe bezogene, z. B. Dieser da ist ein Mensch) nicht auf einander bezogen ausgesprochen werden;[e]) z. B. man sucht, was ein Mensch ist, weil er schlechthin genannt wird, und bestimmt nicht in seinen Grenzen, daß er diese Dinge da oder dieses Ding da ist." Es muß also, als Bedingung und Ausgangspunkt aller Forschung und Lehre, die Thatsache außer mir gegenwärtig sein, auf welche ich die gegenwärtige Thatsache in mir beziehe. Es sind zwei Wesen zusammengetroffen und das Eine spricht alsbald ihr Zusammensein aus, und will nun ihr Zusammengehören finden, dasjenige nämlich, was Jedem von Beiden eigenthümlich aber gemeinsamer Natur und Abstammung ist. Das Ausgesprochene hat die logische Form des Urtheils und dieses ist

---

a) τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τὸ εἶδος, ᾧ τί ἐστι· τοῦτο δ᾽ ἡ οὐσία.

b) φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις.

c) anal. post. 1. 31. περὶ δὲ τῶν πρώτων ἄλλος λόγος.

d) τὶ ἄρα κατά τινος ζητεῖ, διὰ τί ὑπάρχει. ὅτι δ᾽ ὑπάρχει, δεῖ δῆλον εἶναι.

e) λανθάνει δὲ μάλιστα τὸ ζητούμενον ἐν τοῖς μὴ καταλλήλως λεγομένοις.

immer ein unmittelbares (γνώριμον oder πρῶτον ἡμῖν); von seinen beiden terminis (ὅροι) ist immer der eine ein τόδε τι, ein Individuelles, der andere ein Allgemeines, entweder so, daß es als Gattungsbegriff im Umfange des Begriffs des τόδε τι liegt (dann wird es vom τόδε τι ausgesagt „κατὰ συμβεβηκός", durch Vermittlung eines andern Begriffs); oder er ist der Begriff des τόδε τι selbst (dann wird er ausgesagt καθ᾽ αὑτὸ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός):

z. B. τόδε τι ζῶον, Dieses da ist ein Lebendiges,
τόδε τι ἄνθρωπος, Dieses da ist ein Mensch,
oder τόδε τι Σωκράτης, Dieses da ist Sokrates,
τόδε τι ὁ κύων, Dieses da ist der Hund.

Wird das Prädikat in Form eines Adjectivs ausgesagt, so wird es zunächst auf ein Nomen (ὄνομα) zurückgeführt, dem es zukommt καθ᾽ αὑτό, und in dieser zweiten Form wird das Urtheil aufgenommen. Von diesem Urtheile aus geschleht der Anlauf. Auf das Ziel wird sogleich im Act des Zusammentreffens und Urtheilens hingewiesen: „warum gehören sie zusammen, was ist dem Einen sogleich bekannt am Andern (γνώριμον πρῶτον ἡμῖν, die erste Thatsache), wonach es alsbald, als nach einem Bekanntern und Frühern, das Urtheil fällt? Welches ist der **Mittelbegriff** dieses Urtheils? Das ist in aristotelisch-logischer Sprache die Aufgabe der Wissenschaft; nach ihr hin führt der logische Gedankenproceß. Es heißt: ἀλλὰ δεῖ διαρθρώσαντας ζητεῖν. Es beginnt die Zergliederung der Sache immer in der Richtung des Mittelpunktes, und dieses fortschreitende Eindringen in gemessenem Gange ist das logische μετιέναι. Der nächste[a]) Mittelbegriff (τὸ μέσον) ist gefaßt durch ὁρισμός; er ist der erste ὅρος. Ist er der „eigne" Begriff des τόδε τι, so fällt er mit ihm zusammen, deckt es, und das Urtheil bedarf weiter keiner Vermittlung; denn in dem Begriffe wird Alles gefunden, was vom τόδε τι Allgemeines ausgesagt werden kann, d. h. was es mit Anderm gemein hat. (anal. post. 1. 22). Ist er der Begriff des τόδε τι noch nicht, so befriedigt er noch nicht; dieß ist unmittelbare Thatsache

---

[a]) ἡ ἐχομένη ἀρχή.

durch spontane Vergleichung des gefundenen Begriffs mit dem letzten zu erreichenden Mittelbegriffe, dem *εἶδος*, das hier offenbar als *παράδειγμα* fungirt. Der Syllogismus, der also jetzt mittelst der beiden thatsächlich im ersten Urtheil gegebenen und des gefundenen *ὅρος* (terminus) zu Stande kam, befriedigt ebensowenig, denn die Vermittlung seiner beiden *ἔσχατα*, des Ober- und Unter-Begriffs, ist noch nicht stetig. Es wird also der nächste *ὅρος* gesucht und bestimmt; aber es ergiebt sich dieselbe Thatsache des Nichtzureichens; es ist noch immer ein *διάστημα*, eine Kluft zwischen ihm und dem *εἶδος*. „[a]) Man nimmt an Etwas, was von dem *B* zuerst ausgesagt wird. Es sei dieses *Γ*; und von diesem ebenso wieder *A*. Und indem man nun immer so fortschreitet (immer zu dem letztgewonnenen Urtheile den Mittelbegriff suchend,[b]) kommt man nimmer aus dem ersten Urtheile heraus, noch erfaßt man das Zugrundeliegende des *A* in dem Aufzeigen. Sondern immermehr verdichtet und häuft sich der Mittelbegriff (rücken die Mittelbegriffe an einander und an die beiden äußersten heran), bis sie untheilbar werden und in Eins zusammenfallen. Das Eins findet aber dann statt, wann ein nicht weiter (nach oben und unten, nach *B* und *A* hin) zu Vermittelndes gefunden ist und schlechthin Ein Urtheil, das unvermittelte und nicht weiter zu vermittelnde. Und, wie im

---

a) analyt. post. 1. 23.

b) *B* ist *A* ist unser bekanntes, unmittelbares Urtheil, die erste Thatsache; *Γ* der erste Mittelbegriff durch *ὁρισμός*;

B ist *Γ*
Γ ist *A*
———
B ist *A*

Der erste Schluß. *Δ* sei der zweite Mittelbegriff durch *ὁρισμός*; so ist: *Δ* ist *A* das zweite vermittelte Urtheil, und

B ist *Γ* ist *Δ*
Δ ist *A*
———
B ist *A*

Der zweite Schluß. *E* sei der dritte Mittelbegriff durch *ὁρισμός*. So ist: *E* ist *A* das dritte vermittelte Urtheil, und

B ist *Γ* ist *Δ* ist *E*
E ist *A*
———
B ist *A*

der dritte Schluß u. s. f.

Uebrigen, so ist hier das Princip absolut einfach.[a]) So ist im Syllogismus das Eins nicht zu vermittelndes Urtheil; im Beweis aber und in der Wissenschaft ist es der Geist." Dieses „Eine Urtheil" ist der ὁρισμός, in welchem vom τόδε τι „das, was es ist" (τί ἐστι), selbst ausgesagt wird: analyt. post. 2. 4: τὸ δὲ τί ἐστιν ἴδιόν τε καὶ ἐν τῷ τί ἐστι (ὁρισμός) κατηγορεῖται. Kommt nun dieses Princip bei fortwährendem Eindringen am Ende selbst zur Erscheinung, in eigner Person als αὐτό, wie das τόδε τι anschaulich? Es scheint so; denn sonst, meint man, müßte der Fortschritt sich ins Unendliche verlaufen. Jedoch ist der Fortschritt selbst nur näher anzusehn: „[b]) Ja nicht einmal die Bildsäule wird wie aus Holz oder das Haus wie aus Steinen [c]): wenn man nur schärfer drauffieht, dann wird man nicht so schlechthin sprechen, weil ja nothwendig nur unter Veränderung Desjenigen, woraus es wird, ein Ding wird, und nicht unter dessen Beharren." Alles nämlich, was die Untersuchung erreichen kann, sind und bleiben immer nur die Theile der Sache und diese werden bei der Begriffsbestimmung immer so behandelt,[d]) daß der Entwurf der Sache selbst (τύπος) oder der Entwurf eines Theiles der Sache der Zergliederung in die Theile der Sache oder des Theiles vorhergeht. Der erste Entwurf der Sache (der τύπος zu unserm ersten zu bestimmenden ὅρος) wird in die Entwürfe der nächst beschränktern Theile zergliedert; je-

c) ἀλλ' ἀεὶ τὸ μέσον πυκνοῦται, ἕως ἀδιαίρετα γένηται καὶ ἕν. Ἔστι δ' ἕν, ὅταν ἄμεσον γένηται καὶ μία πρότασις ἁπλῶς ἡ ἄμεσος, καὶ, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, ἡ ἀρχὴ ἁπλοῦν. Arist. anal. post. 1. 15. und 19. nennt dieß ἀτόμως ὑπάρχειν. scil. τὸ μὴ εἶναι αὐτῶν μέσον.

B ist *A* ist also das erste und das letzte Urtheil, aber nun so, daß *B* von *A* sich nicht mehr unterscheidet anal. post. 1. 22. οὐχ ἕτερόν τι ὄν, ἢ ὅπερ ξύλον τι, wenn *B* = ξύλον. anal. post. 1. 4. 5. 1. 22. 15. Beide fallen nun in einem absolut Einfachen mit einander zusammen.

a) metaph. 141. 25.

b) so daß man sagen müßte: „die Bildsäule ist Stein." („die Bildsäule ist dieser Stein).

c) cf. Arist. analyt. post. 2. 12 sq.

der dieser Entwürfe wieder in die der nächst untergeordneten Theile u. s. f. „bis man die untheilbaren Theile (*ἄτομα*) [a]) d. h. das Individuelle erreicht" und so alle Theile des Individuums erschöpft hat. Hiemit „steht das Nachgehn nach unten still", es ist am Ziele. Wie steht es aber in der Richtung „nach oben"? *Γ* war als erster Mittelbegriff gesetzt, sonst bekannt als zwischen jenen beiden liegend. Er soll bestimmt werden, damit man das Gemeinsame von *A* und *B* darin finde. Wie kommt die Forschung, die dieses Gemeinsame noch nicht nachweisbar kennt, dazu, ihn zwischen beide hereinzusetzen? Offenbar ebenso, wie zur ersten Thatsache *A* ist *B*, dieser da ist ein Mensch; dem Urtheilenden war das *B* als *τόδε τι* gegenwärtig, und das *A* wurde ihm in irgend einem schon angeschauten *τόδε τι* repräsentirt; ebenso das *Γ*, *Δ*, etc.; sie alle treffen durch Ein *εἶδος*, das im Urtheilenden zugleich als *παράδειγμα* fungirt, zusammen, aber nur dem *B* ist es als *εἶδος ἐνυπάρχον* dem *ὑπάρχον* oder *ὑποκείμενόν* eigenthümlich. Wie dort das *εἶδος* des Gegenstandes im Andern unmittelbar beim Zusammentreffen den Ausspruch des Zusammengehörens bewirkte, so bei der Einsetzung des neuen Gegenstandes, der jene als Ausdruck ihres Gemeinsamen einander näher bringen, sie bis auf ein gewisses Maaß, das er mit ihnen beiden gemein hat, einander decken lassen soll. Der erste Mittelbegriff oder *ὅρος*, als ein fest Begrenzter bekannt, wie der vorliegende Gegenstand selbst ist also: der erste Entwurf zu diesem (dem *τόδε τι*) nach dessen *εἶδος ἐνόν*, das zugleich entwerfend in dem Anschauenden thätig ist. Alles Weitere ist nun ebenfalls nichts Andres, als Entwerfung des *τόδε* im betrachtenden Geiste durch sein *εἶδος*, welches zugleich das Entwerfende ist; denn es wiederholt sich derselbe Vorgang, wie eben vorher, es treten dieselben Thatsachen ein, nur mit dem Unterschiede, daß jetzt der erste Entwurf durch fortgehende Zergliederung ausgeführt, nach ihm ebenso und gleichsam koncentrisch weiter entworfen wird, bis das Ganze aus seinen Theilen

---

a) *ἄτομον* ist individuum, *ἀμερές* dagegen ist das *ἁπλοῦν*, das absolut-Einfache oder Immaterielle.

gefügt, gediegen wie aus Einem Gusse dasteht. Man sieht hier zugleich, daß die Funktion des Beweises (oder Schlusses) bei Aristoteles keine andre ist, als: das Zusammenseiende als Zusammengehörig aufzuweisen. Er ist nur die erste Anlage zum Begriffe, von der Sache selbst dargeboten zur Ausführung. Diese geschieht durch die Begriffsbestimmung des ἴδιον selbst, zu der also der Schluß stetig hinstrebt, zu der er sich determinirt. Der ὁρισμός ist das letzte Resultat aller Vermittlung, der durch das εἶδος und nach ihm vollzogne, nur noch durch dieses vermittelte, volle Erkenntnißact. Dieser ist denn die Wissenschaft selbst ἐνεργείᾳ, das organische Ganze der Sache: τὸ ἅπαν πρᾶγμα. Der Geist selbst aber webt das Ganze und ist, als ἀρχή und πρῶτον τῇ φύσει, als eigentliches Agens und endlich als Schlußglied der ganzen Vermittlung als Exponent ihrer ganzen Progression, von dem Ganzen das Muster, der Keim, der Bildungstrieb und zuletzt „das Haupt:" ἐνεργεῖ καὶ ἐνήργηκε τὸ αὐτό. Und dieses Haupt bildet mit der Wissenschaft Ein nicht blos gewebtes und zu handhabendes, sondern lebendiges, sich selbst handhabendes Ganze: die Weisheit.[a]) „Sie verhält sich gleicherweise, wie die gesammte Sache", d. h. ihre Glieder entsprechen sich und ihre Häupter: es ist volle Harmonie zweier in einandergreifender Welten, die nichts weiter suchen, als ihren Einklang an Haupt und Gliedern nach Einem Muster, die Thatsache und Energie des Göttlichen in ihnen, die unaussprechliche Thatsache der Gottähnlichkeit. Von dieser Thatsache und zum Zeugniß, daß sie ihm geworden, überliefert uns nun Aristoteles ein Zeichen, das, wie ein Symbol, allerdings nicht aussprechen soll, was es bedeutet, sondern vielmehr die wahre Formel des Meisters ist, die er sich hier, wo Begriffs- und Symbolsprache einander berühren, selbst geschaffen hat. Den Inhalt haben wir bereits

---

[a]) Eth. Nic. 6. 7. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, καί ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. anal. post. 2 fin. ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα.

zu fassen gesucht; es bleibt uns nur noch übrig, es diesem gemäß, d. h. so, daß es ihn gleichsam citirt, einzuführen.

Es hieß oben: *τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστίν; οἷον οἰκία ταδί;* [a]) Antw.: „weil Dasjenige zu Grunde liegt (oder darin wirksam ist), was das Sein für das Haus ursprünglich war“ (*διότι ὑπάρχει — ἐνυπάρχει — ἐνεργεῖ, ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι*): war, nämlich als *οὐσία πρώτη καὶ χωριστή· τῇ μὲν γὰρ οὐσίᾳ πρότερα, ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει.* [b]) Das Wesen des Dinges in seiner der Verwirklichung vorangehenden Idealität und Priorität übertrifft das wirkliche Dasein desselben an Fülle des Seins und an Energie; seine Wirklichkeit bleibt immer etwas Sekundäres, noch zu Ergänzendes: ein Sein, was nie sich vollständig zu dem ergänzt, was es vor der Verwirklichung war. Es läßt sich also die gesammte Wirklichkeit aufgehoben denken, [c]) ohne daß jenes Erste dadurch berührt, ergriffen oder verändert würde; obwohl das Wirkliche nicht getrennt und nicht ohne jenes besteht, so ist dieß doch schlechthin von ihm unabhängig, also auch unabhängig von der Materie, die dagegen der reinen Form bedarf zu ihrer eignen Verwirklichung, [d]) während die reine Form der Materie nur dann (als Bedingung) bedarf, wenn sie ihr Ebenbild, die Wirklichkeit, schaffen will. [e]) Diese ist also ihrerseits immer Etwas, sofern sie Etwas vom Muster ist (*οὐκ οὐσία, οὐσίας δέ τι, Ἑρμῆς ἐν λίθῳ*); das Muster aber schließt in sich Alles, was wirklich ist, und

---

a) metaph. 163. 1. *διὰ τί ταδί, οἷον λίθοι καὶ πλίνθοι, οἰκία ἐστί;*

b) metaph. 262. 27.

c) vgl. *συναναιρεῖν.*

d) Denn die Materie ist Nichts als die Möglichkeit der Form; sie besitzt zwar die Form, aber latent, wie der rohe Marmor die Natur. metaph. 186. 26. *ἔτι ἡ ὕλη ἐστὶ δυνάμει, ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γε ἐνεργείᾳ ᾖ τόδε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν.*

e) metaph. 186. 18. *ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα· τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις. τέλος δ' ἡ ἐνέργεια καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται.* Und um ergriffen zu werden von der Form, dazu ist eben die Materie da. s. oben pag. 84—87.

ebensoviel mehr als dieß, als das Sein erhaben ist über das Werden, oder der innere Gedanke (ὁ ἔσω λόγος, ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος) über das ausgesprochene Wort (τὰ ἐν τῇ φωνῇ, ὁ ἔξω λόγος).

Das Zeichen für dieses Princip ist für Aristoteles: τὸ τί ἦν εἶναι. [a]) Es ist offenbar wieder das platonische παράδειγμα, nur ist das schöpferische Verhältniß des Musters zur Wirklichkeit, und umgekehrt das genetische Verhältniß der Wirklichkeit zum Muster als wesentliches Element mit darin aufgenommen. Daher ist auch die vollständige Antwort auf die obige Frage τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστίν; die platonisch-aristotelische:

ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης· τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τὸ εἶδος ᾧ τί ἐστί· — τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς. [b])

---

[a]) Den Schlüssel zu dieser Formel haben wir Trendelenburg zu danken, der im Rhein. Mus. 2. Jahrg. 3. Hft. die Bedeutung derselben in folgenden Worten zusammenfaßt: „Der Begriff" (der schöpferische) „ist Dasjenige, wodurch Alles, was wahrhaft ist, als das bestimmt wird, was es ist; das Schaffen ist Schaffen durch diesen Begriff, und das Denken hat ihn zum Ziele; an sich selbst ohne die Materie offenbart er sich in der Form, durch welche die Materie Seele und Wesenheit empfängt." vergl. noch Deinhardt: der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Arist. Schulprogr. von Wittemberg 1840. Zell Comm. zu Ar. eth. Nic. 2. 6. pag. 72.

[b]) λογικῶς (vgl. metaph. 269. 25. διὰ λογικωτέρων καὶ ἀκριβεστέρων λόγων) hat hier offenbar die bei Arist. sonst seltnere Bedeutung von εὐλόγως, κατὰ λόγον (vgl. οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον anal. post. 1. 33. metaph. 122. 11, 148. 8, 140. 10. λέγω δ᾽ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. Sonst ist λογικῶς bei Arist. in der Regel dem ἀναλυτικῶς (s. oben pag. 25.) entgegengesetzt als die zu allgemeine, nicht von ihren eigenthümlichen Principien ausgehende Behandlungsweise: ποῤῥωτέρω τῶν οἰκείων ἀρχῶν — οὗτος μὲν οὖν λόγος καθόλου λίαν καὶ κενός. de generat. animal. 2. 8. Vergl. anal. post. 1. 22. ib. 1. 25. — ἔνια λογικά ἐστι (sc. μᾶλλον καθόλου). ib. 1. 32. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ ἐξ ἁπάντων δείκνυσθαι ὁτιοῦν, τοῦτό ἐστι τὸ ζητεῖν. — λίαν γὰρ εὔηθες (ἁπάντων εἶναι τὰς αὐτὰς ἀρχάς). — οὔτε ἐν τῇ ἀναλύσει δυνατόν. Die „Analysis" ist dem Arist. die eigentliche wissenschaftliche Untersuchung (vgl. anal. post. 1. 22.) und diese beschränkt sich immer auf die οἰκείας ἀρχάς· τὸ γὰρ ἴδιον ἱκανόν. anal. post. 1. 9. Χαλεπὸν γὰρ τὸ γνῶναι, εἰ

Jede Erscheinung weist also auf das Muster als auf ihre nothwendige Ergänzung hin: „sie spricht es weder aus, noch verbirgt sie es, sondern sie zeigt es an." [a]) Der Betrachtende, der diese Zeichen sammelt, hat an ihnen zwar Etwas vom Muster, aber ohne die gleichzeitige Richtung auf das Muster und Ergänzung der Erscheinung aus demselben hat er an ihr in der That nur ein werthloses Bruchstück: was für sich wenigstens doch Etwas ist, das hat für ihn schon aufgehört, Etwas zu sein und ist, wie oben die entseelte Hand, das leblose Auge, keine Hand, kein Auge mehr, sondern bloße Materie: metaph. 122. 10.

Δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστι μὴ λανθάνειν, [b]) *ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν μηθὲν ἐστι ποιεῖν.*

— *τὸ τί ἦν εἶναι· ὃ ἐξαιροῦντες τὴν ὕλην λέγουσιν.*

Ein jedes Ding sucht also (und darum wird es) in dem gemeinsamen Muster das Maaß seines Wesens, ringt nach ihm als nach seiner Ergänzung, verlangt nach ihm und seinen Mitwesen als nach seiner Befriedigung; während der denkende Geist auf dasselbe gerichtet von den Thatsachen der Erscheinung (fortschreitenden Ergänzungsstufen) aus die stetige Reihe der Ursachen aufsteigt, immer aus dem vollendeten Ganzen das wachsende Ganze ergänzend, bis er mit der Sache zusammen bei dem Muster anlangt und in dieser Mustergültigkeit [c]) Beide Befriedigung finden: metaph. 111. 27.

τὸ ἀφ' οὗ καὶ ἐφ' ὃ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος. ib. 137. 13. *ἐπιστήμη γὰρ ἑκάστου ἐστίν, ὅταν τὸ τί*

ἐκ τῶν ἑκάστου ἀρχῶν ἴσμεν, ἢ μή· ὅπερ ἐστὶ τὸ εἰδέναι. Die erstere und hiehergehörige Erklärung verdanken wir der Inaugural-Diss. v. Rassow: Ar. de notionis defin. doctrina. Berol. 1843.

a) So Heraklit vom Orakel: „*οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.* Vgl. Schleierm. Abhandl. über ihn, Werke 3. Abth. 2. Bd.

b) *δῆλον εἶναι — ἀ — ληθῆ εἶναι* — sogut wie das *ὅτι ἐστι.*

c) *εὖ ἔχειν.* cf. Ar. Eth. Nic. 2. 6. §. 2, 3, 9.

ἦν εἶναι ἐκείνῳ γνῶμεν. S. ob. pag. 78. anal. post. 1. 9. §. 5.

Dieser Ergänzungsproceß ist nun der das Werden begleitende Erkenntnißproceß. Dieser ist, wie wir oben sahen, ein fortschreitendes Entwerfen,[a]) und wie wir jetzt sehen: ein fortschreitendes Entwerfen nach Einem vorbildenden Muster. Wie dieses nur Eines ist, so ist auch der von ihm ausgehende Bildungsproceß nur Einer, ein Continuum von Entwürfen, die einander successive zum Muster dienen, sich deutlich von einander unterscheiden, einander fordern und ergänzen. Alles Werden, alles Erkennen folgt diesem Einen Gesetze, geht diesen Einen Weg. Indem das Denken dem vorbildenden Muster auf diesem Wege nachgeht und so ihm nachdenkend (nachschaffend) die entstehende Sache selbstthätig miterzeugt, geht es seine eigne Methode, die Aristoteles selbst als die genetische bezeichnet:

polit. 1. 1. *εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν —, κάλλιστ᾽ ἂν θεωρήσειεν*

den Weg vom Entwurf zur Ausführung, den Weg der „Analysis.“[b])

Das auf diesem Wege Entstandene und Erkannte, das Einzelwesen und sein kongruentes Gegenstück im Wissen ist „das, was ist“, *τί ἐστι* oder der Begriff, insofern er Alles umfaßt, was eben in diesem *τόδε τι* da ist. Indem er dieses in sich abschließt und gegen Andres abgrenzt, ist er der

---

[a]) nach der Analogie des bildenden Künstlers, wie wir unten sehen werden. Wir erkennen diese Analogie schon in Ausdrücken, wie *τύπος, ὑποτυποῦν, ὑπογράφειν, περιγράφειν, διαγράφειν, διαρθροῦν, ῥυθμίζειν, προάγειν,* selbst *ἀναλύειν* (*διαγράμμα*) etc., welche sämmtlich bei den Griechen Momente der künstlerischen Thätigkeit, und bei Aristoteles die Momente des Erkennens bezeichnen.

[b]) s. oben. Die arist. Analysis ist offenbar die Vereinigung der beiden Methoden, die später als „Synthetische und Analytische“ von einander unterschieden und von einander getrennt angewandt worden sind. Jene nimmt das Princip als Anfang, diese nimmt es als Ende; aber Jene „kommt nicht bis an das Einzelne heran“, diese geht ins Unendliche dem Einfachsten nach: und so hat jene kein Ende, diese keinen Anfang. Das Princip als schaffendes Muster hebt sogleich alle Schwierigkeiten.

ὅρος desselben und wird als solcher ausgesprochen im ὁρισμός, in der Begriffsbestimmung. In ihr finden wir also die eigentliche genetische Methode des Aristoteles, der sie deshalb auch als das Urphänomen betrachtet, welches unter allen Phänomenen dem vollendeten Muster zunächst stehe und nicht mehr auf ein einfacheres Phänomen, sondern unmittelbar auf das Muster selbst hinweise:

top. 7. 4. *ὁρισμός ἐστι λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων.*

Hinweise der reine Entwickelungsproceß auf das Muster, aber er spreche es nicht aus. Und das vermag überhaupt, sagt Aristoteles, kein entwickelungsfähiger [a]) Gedanke (*λόγος*), weder allgemeiner, noch besondrer, noch alle Gedanken zusammengenommen. Das Muster ist es vielmehr, was jeden Gedanken bildet und ausspricht, ohne selbst mit darin zu sein:

metaph. 132. 19. *ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.* [b])

ib. 174. 7. *διὸ καὶ οὐκ ἔνεστιν ἐν τοῖς ὁρισμοῖς οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ ἕν· καὶ τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἕν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ὄν τι.*

Es ist wieder, wie bei Plato, das absolut Eine und Unaussprechliche, aber dabei zugleich Entelechie, die das Mannigfaltige bestimmt, sondert und ausspricht:

metaph. 157. 2. *ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.* [c])

Und so steht denn *τὸ τί ἦν εἶναι* allen geistigen Funktionen, insbesondre dem Denken vor: es schafft den Gedanken, wie der Gedanke das Wort, es spricht wie ein Richter die Urtheile aus und ist dabei sich selbst das Gesetz. Es ist in

---

[a]) insofern er Theile hat. metaph. 147. 25. *τοῦ λόγου μέρη καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ὁ λόγος.* ib. 157. 27. *ὁ λέγων διέξεισι τὸν λόγον.* ib. 147. 5. *τοῦ εἴδους δὲ καὶ οὗ ὁ λόγος οὐκέτι* (sc. *μέρη.*) 146. 23.

[b]) vgl. Trendelenburg a. a. O., wo diese Stelle besonders ins Auge gefaßt und erklärt wird. *τὸ τί ἦν εἶναι* ist hier wieder das platonische *αὐτό*, das aber Rede steht und von sich Rechenschaft giebt: *λόγον ἀποδίδοσιν.* s. unten.

[c]) vgl. das ganze Cap. 13. des Buches Z.

allem Urtheilen und in allem durch Urtheile, sei es durch Schluß oder Begriff, fortschreitenden Wissen der vermittelnde unaussprechliche Mittelbegriff,[a]) das untrügliche dem Geiste als Geiste angeborne Kriterium der Wahrheit.

---

[a]) vgl. pag. 113. 118. anal. post. 2. 4. ἐπὶ τοῦ μέσου ὅρου ἔσται πρότερον τὸ τί ἦν εἶναι. anal. post. 1. 25. 11. διὰ τοῦ μέσου δεικνύναι ἐγγυτέρω ὄντος τῆς ἀρχῆς. ἐγγυτάτω δὲ τὸ ἄμεσον. Τοῦτο δ᾽ ἡ ἀρχή. de an. 2. 11. 11. τὸ γὰρ μέσον κριτικόν. Eth. Nic. 2. 6. πᾶσα ἐπιστήμη οὕτω τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα· etc. ib. cap. 5. εἰ δὲ μέσως, εὖ. anal. post. 2. 10. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι αἴτιον δέδεικται τὸ μέσον. vgl. ib. 1. 23. und oben pag. 71. Die scharfsinnige Auslegung der Ideen durch Fries, der ihre ursprüngliche Bedeutung bei Plato und Kant wohl am entschiedensten getroffen hat, findet hier offenbar ihre Ergänzung. Der eigenthümliche Gedanke, auf welchen Fries durch seine Kritik der Kantischen Darstellung (nicht d. K. Lehre) geführt wurde, war nämlich der: „das wissenschaftliche Ganze in ästhetischen Ideen als ein anschauliches Ganzes festzuhalten, welches nicht durch Schlüsse oder Begriffe, sondern nur im Gefühl, gleichsam vermittelst eines unaussprechlichen Mittelbegriffs auf sein Gesetz bezogen wird.“ S. Fries Syst. d. Metaph. pag. 33. und 83. Die nothwendige Unerreichbarkeit dieses nun einmal gleich vorweg von allem Wissen abgesonderten Ideales (s. ib. pag. 71.) nöthigte ihn dann zu der Abweisung jedes möglichen „materialen und positiven Kriteriums der ewigen Wahrheit“ nach Kants Beispiele und zur entschieden „subjectiven Wendung aller Speculation.“ Aber können nicht die Ideen, unbeschadet ihrer negativen Bedeutung für das noch nicht Vollendete, auch die positive Bedeutung der Ergänzung haben, wie nach Trendelenburg Raum und Zeit neben der subjectiven die objective? Arist. wenigstens lehrt es durch das entwerfende Muster.

Aristoteles und Plato.

Das Muster und die Wahrheit des Erkenntnißactes.

Wir haben oben im Eingange unsrer Abhandlung gesehen, wie die drei wissenschaftlichsten Denker und musterhaften Lehrer, Sokrates, Plato und Aristoteles, Einer nach dem Andern und für den Andern, (als *διάδοχοι*) für jedes Einzelwesen und für das Universum nach „Einem Allbefriedigenden" suchten. Sie fanden es wirklich, fanden es aber auch, da sie es bei all ihrem Forscherberufe,[a]) bei all ihrem Scharfblicke und bei all ihrer Herrschaft über eine philosophische Sprache nicht auszusprechen vermochten, — unaussprechlich. Dennoch war es ihnen gegenwärtig und offenbar; „eine Täuschung in dem, was wahrhaft ist, ist unmöglich." Sie nannten es „das Gute" und als Wahrzeichen desselben, als Zeugniß: „daß es sei," betrachteten sie die Bedürftigkeit und Abhängigkeit ihrer und aller Natur:[b]) „sehr wohl zeigten sie (die Frühern) das Gute als Dasjenige auf, wonach alle Wesen verlangen;" „alles Werdende verlangt nach dem Wesen, alles Geschaffene nach dem Erhaltenden, alle Bewegung nach Maaß und Gestalt, alles Denken nach Erkenntniß und Wahrheit." Welches Ding das Gute hat, das bedarf keines Andern weiter; es ist zu seinem Eigenthume gelangt, hat vollkommene Genugthuung, hat jetzt die Lust in sich

---

a) *εὐφυΐα.* Plat. rep. 485. Ar. top. 8. 12.

b) Eth. Nic. 1. *καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ.* Dieses Gut ist dann für die *γένεσις*: *οὐσία*, s. oben pag. 46. *τέλος γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης* metaph. ib. 186. 17. Ferner: Plat. rep. 10. 608. E. *τὸ δὲ σῶζον — τὸ ἀγαθόν* cf. Ar. pol. 2. 1. Endlich: *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.* metaph. init. Eth. Nic. 1. 4. *πᾶσα γνῶσις ἀγαθοῦ τινος ὀρέγεται.*

selbst und ist seelig. *Τἀγαθὸν δὲ οἰκεῖόν τι καὶ δυσαφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα.* [a])

Dieses Wahrzeichen diente ihnen als Spur, der sie nachgingen, als Kriterium, an dem sie gewisse bestimmtere Züge desselben im Einzelnen erkannten: als Kriterium der Wissenschaft. Auf dieser Spur beobachtete es Sokrates in jeder sittlichen That, Plato trachtete ihm auf derselben nach in den Urphänomenen des Natur- und Seelenlebens, und Aristoteles folgte ihm auf ebenderselben Spur durch alle Erscheinungen, die sein Gesichtskreis umfaßte. Nach Sokrates war derjenige gut, welcher weiß, was man (er selbst oder Andre) bedarf und soll, und es auch zu gewähren vermag. Nach Plato und besonders Aristoteles gewährt das Gute einem jeden Dinge das, was ihm gemäß und eigenthümlich ist, theilt ihm ohne Vorbehalt und freiwillig das Maaß seines Daseins zu; [b]) denn es ist selbst, als Muster von Allem, *ὑπερέχον, αὐταρκές*, es wohnt ihm dafür das Wissen, der Wille und die Macht bei: es ist vollkommen souverain, und ihm gemäß ist es (*οὕτως εὖ ἔχει*), alle Wesen aus der unerschöpflichen Fülle seines eignen Wesens zu befriedigen. Dieses „Verlangtes freiwillig von sich geben an ein Verlangendes, welches hiemit sein Eigenthum empfängt, ist denn die wahrhaft vollbrachte, die tugendhafte That, das allseitig, d. h. wohl vollendete Werk: [c]) denn, was

---

a) Plat. Phileb. 60. C, Ar. Eth. Nic. 10. 7. ib. 1. 5.

b) Dieses suum cuique tribuere ist die von Sokrates, Pl. und Arist. gleichmäßig gebrauchte prägnante Bedeutung von *ἀποδιδόναι*: eig. von sich geben (nämlich *ἃ δεῖ*). vgl. Trendelenburg elem. log. Ar. pag. 123. und die das. cit. Stelle categ. c. 5.

c) eth. Nic. 2. 6. *πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν. — οἷον ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τόν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ· τῇ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὁρῶμεν. — εἰ οὖν τοῦτ᾽ ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει* (sc. *εὖ*), *ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις, ἀφ᾽ ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ᾽ ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.* ib. 6. 1. *ἡ δ᾽ ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον,* i. e. *ἴδιον.* Zum Vollbringen des *ἔργου ἰδίου* steigert sich jedes Vermögen. ib. 2. 1: *τὰς δυνάμεις πρότερον κομιζόμεθα· ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν.* cf. 10. 9. *τὰς δυνάμεις παραδιδόντες ἐνεργοῦντες.* Das *εὖ* hat also immer die doppelte Bedeutung

gegeben wird, ist sowohl dem Geber, als dem Empfänger gemäß. Das „die That oder das Werk sich selbst und dem Verlangenden gemäß von sich geben" ist also dem allgenügenden Wesen zuerst vorzugsweise (*πρώτως*) eigen, und kommt von ihm dann jedem Wesen zu (*εἶτα τοῖς ἄλλοις*): es ist der eigentliche reelle Verkehr, die wahre *κοινωνία* der Dinge unter einander. Das Eigne wird, insofern es zugleich andern genügt, gemeinsames Eigenthum,[a]) das was die Einzelwesen zusammenhält,[b]) das Werk und Zeichen ihrer gegenseitigen Zuneigung,[c]) sei diese nun Freundschaft (*φιλία* Ar.) oder Liebe (*ἔρως* Plat.) oder überhaupt ein heimisches, auf dieselbe Abstammung hinweisendes Verhältniß (*οἰκειότης*. Pl.Ar.).

Wie nun die Sache, so bei Plato und Aristoteles die Wissenschaft. Was dort ein Jedes ist, das ist hier sein Begriff; der Verkehr der Dinge dort ist hier Verkehr der Begriffe; was dort die Dinge zusammenhält, das Gute, das hält hier den Begriff zusammen. Auch die Begriffe fliehen und suchen, mischen und sondern sich, jenachdem ihnen Gemeinsames zukommt. Was also dort war das *ἀποδιδόναι*, das findet auch hier statt. Wie aber dadurch der Sache nach Eins für's Andre Ursache dessen wird, was es ist, seines eigenthümlichen Wesens, so wird hier dem Begriffe nach (*κατὰ τὸν λόγον*) Eins begriffene und sagbare Ursache, Grund (*λόγος*) für's Andre: aus dem *τὸ ἔργον ἀποδιδόναι* wird hier *τὸν λόγον* oder *τὴν αἰτίαν ἀποδιδόναι*, aus dem „Sein Werk Vollbringen" wird hier

---

dem Muster gemäß, und sich selbst gemäß; es ist der Ausdruck für die individuelle Darstellung des gemeinsamen Musters.

a) eth. Nic. 8. 12. *εὐθὺς γὰρ διήρηται τὰ ἔργα καὶ ἔστιν ἕτερα — ἐπαρκοῦσιν οὖν ἀλλήλοις, εἰς τὸ κοινὸν τιθέντες τὰ ἴδια.*

b) ib. *συνέχει δὲ τὸ κοινόν.*

c) ib. 8. 9. *καθ' ὅσον δὲ κοινωνοῦσι, ἐπὶ τοσοῦτόν ἐστι φιλία· ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία. — καὶ ἡ παροιμία, κοινὰ τὰ φίλων, ὀρθῶς.* cf. Plat. Phaedr. extr. *κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων.* Ein Philosophem des Pythagoras, das schon dieser auf das reelle Verhältniß der Dinge anwandte. Die *φιλία τῶν ὄντων* war ihm Muster und Gesetz für die *φιλία τῶν ανθρώπων* und Plato nahm diesen Gedanken von ihm auf, während Aristoteles ihn begriffsmäßig bestimmte. Vgl. das 8. und 9. Buch d. Nikom. Ethik.

das „Rechenschaft geben für sich und Andre, die die Rechenschaft empfangen" (λόγον ἀποδέχεσθαι) und so die Thatsache begreifen.[a]) Eben dieses ist dann das Eigenthum der Wissenschaft, wodurch sie sich von der „wahren Meinung" unterscheidet: die Wissenschaft giebt Rechenschaft, und dieß thut sie, indem sie von einem Jeden die Thatsache voraussetzt und dazu die Ursache aufweist.[b]) Eben dieses Rechenschaft geben ist Lehren, und das Rechenschaft empfangen heißt

---

[a]) Vgl. oben pag. 57. Plat. rep. 472. D. ἱκανῶς ἀποδοὺς ἔχῃ ἀποδεῖξαι. ib. 531. E. δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον. Phaedr. 245. E. οὐσίαν τε καὶ λόγον λέγων. Arist. sagt gewöhnlich bloß ἀποδιδόναι: metaph. 173. 17. ὁρίζεσθαι καὶ λέγειν, — ἀποδοῦναι καὶ λῦσαι τὴν ἀπορίαν. ib. 193. 9. λέγειν ἐπί τε τοῖς πράγμασι διορίζοντα καὶ τοῦ ὀνόματος ὅρον ἀποδιδόντα. ib. 161. 24. οὐκ ὀρθῶς λέγουσι, — αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι τίνες etc. ib. 66. 22. — τῶν λεγόντων —, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι. Bei ihm ist λέγειν oft soviel als λόγον ἀποδιδόναι. Vgl. noch oben pag. 95. Die Römer übersetzen dann: reddere, rationem (v. reor = ῥέω, ratus = ῥητός. Doederl.) reddere. So Cicero und besonders Lucret: 1. 204. materies quia rebus reddita certa est. ib. 154. causas nulla ratione videre possunt ac — rentur. 449. — ratione animi, quam possit apisci. 2. 986. et sapere et doctis rationem reddere dictis. ib. 1040. exspuere ex animo rationem — 1046. Unter den Neuern ist es Leibnitz, der zuerst wieder im Sinne der Alten Rechenschaft forderte. opp. pag. 124. tâcher d' approfondir les principes, pour rendre raison des lois de la nature, que l' expérience faisoit connoître. Daher sein Gedanke: de réhabiliter en quelque façon l' ancienne Philosophie.

[b]) Plat. Theaet. 202. C. τὸν γὰρ μὴ δυνάμενον δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον ἀνεπιστήμονα εἶναι περὶ τούτου· προςλαβόντα δὲ λόγον δυνατόν τε ταῦτα πάντα γεγονέναι καὶ τελείως πρὸς ἐπιστήμην ἔχειν. — δόξαν ἀληθῆ μετὰ λόγου ἐπιστήμην εἶναι. cf. rep. 533. Conviv. 202. A. τὰ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαι ἐστίν; Ar. metaph. 5. 9: σοφωτέρους — κατὰ τὸ τὸν λόγον αὐτοὺς ἔχειν καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν — μᾶλλον ἐπιστήμην. Ar. analyt. post. 1. 33, wo der platon. Unterschied von δόξα und ἐπιστήμη genauer bestimmt wird; ebenso eth. Nic. 6. 3. Die Thatsache, sagt Ar., ist richtig, sie ist nun einmal so (δόξα ορθή);, doch das ist noch nicht genug; erst wenn der λόγος gegeben ist, dann kann sie nicht anders sein, dann erst ist sie anerkannt und nothwendig. anal. post. 2. 1. ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, (τότε) τὸ διότι ζητοῦμεν.

Lernen; daher ist es der Wissenschaft als solcher eigen, lehrbar und lernbar zu sein.[a]) Sache und Wissenschaft führen aber durch fortgesetztes Nehmen und Geben, Rechenschaft fordern und geben auf jenen gemeinsamen Anfang, von dem unerschöpflich Ursachen und Gründe, Sein und Erkenntniß ausgehn und in die wirklichen Dinge wie in den sie betrachtenden Geist in einem doppelten Strome stetig sich ergießen.[b]) „Dieß ist der dialektische Gang, der Weg der Erkenntniß." Aber er hat, wie nach unten, so auch nach oben seine Grenze Er führt zwar sicher auf den Anfang zu, indem immer die Ursache der Sache, die Rechenschaft dem Geiste genügen muß; aber von dem Anfange selbst, dem uranfänglich Wirkenden und Sich zu erkennen Gebenden läßt sich keine Rechenschaft fordern, von ihm ist keine Wissenschaft möglich.[c]) Das

---

a) Ar. eth. Nic. 6. 3. ἔτι, διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητόν. Plat. Theaet. 201. A. B. Ar. metaph. 5. 10. ὅλως δὲ σημεῖον τοῦ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν. ib. 7. 10. οὗτοι γὰρ διδάσκουσιν οἱ τὰς αἰτίας λέγοντες περὶ ἕκαστον. Darauf weist auch die Etymologie von διδάσκειν hin — διδόναι. Aehnlich leitet Arist. das Wort δίκαιος ab von δίχα und zeigt, wie dieß mit dem Sinne übereinstimme: ὅταν δὲ δίχα διαιρηθῇ τὸ ὅλον, τότε φασὶν ἔχειν τὸ αὑτοῦ — i. e. τὸ ἴδιον —, ὅταν λάβωσι τὸ ἴσον. Eth. Nic. 5. 4.

b) Plat. rep. 509. B. καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μονον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. cf. 480. A. — οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει — ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ etc. cf. 517. B. ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα — πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν (i. e. δόξης) τε καὶ καλῶν (i. e. ἐπιστήμης) αἰτία. Vgl. dess. 509. E. Ar. metaph. 111. 28 sq. supra laud.

c) Plat. rep. 505. A. ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα. ib. D. sq. ἀγαθὰ δὲ οὐδενὶ ἔτι ἀρκεῖ τὰ δοκοῦντα κτᾶσθαι, ἀλλὰ τὰ ὄντα ζητοῦσι. Ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς, τί ποτ' ἐστίν, οὐδὲ πίστει χρήσασθαι μονίμῳ, οἵᾳ καὶ περὶ τἄλλα. μαντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ (sc. τὰ ἀγαθά) πρότερον (sc. τοῦ ὄντος ἀγαθοῦ) γνώσεσθαι ἱκανῶς.

Denken hat sich also mit der Thatsache zu begnügen, daß Jenes ist, und sich zu besinnen, daß es diese Thatsache besitzt eben in der Wissenschaft, in der das irrende Denken und die vage Erscheinung „an jener sich haltend" zum Stehen kommen.[a]) Und wie endlich es Sache der Wissenschaft ist, Rechenschaft zu geben, so ist es auch ihre Sache, zu reden. — Sie allein spricht sich aus; was über sie hinaus liegt, ist unaussprechlich, das kann sie nicht lehren. Doch spricht das Princip in letzter Instanz das Aussprechliche aus,[b]) und ist deshalb nicht minder wahr und vernehmbar, als Gestalt und Wort, nur, wie jedes Offenbare, auf seine eigne Weise.

Diese eigenthümliche Weise nennen Plato und Aristoteles einstimmig ἄλλος τρόπος oder auch ἕτερος τρόπος:[c]) die Un-

---

Ar. met. 81. 29. πάντων γὰρ λόγον ἀξιοῦσιν οὗτοι (die Sophisten) εἶναι· ἀρχὴν γὰρ ζητοῦσι — λόγον γὰρ ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστι λόγος. cf. ib. 163. 18. τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις etc. Top. 1. 1. Οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί. Vgl. oben pag. 71. und das Ende des 2:en Abschn.

a) Ar. Eth. Nic. 1. 7: ἀλλ' ἱκανὸν ἔν τισι τὸ ὅτι δειχθῆναι καλῶς, οἷον καὶ περὶ τὰς ἀρχάς· τὸ δ' ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή. Probl. 30. 14. ἐπιστήμη —, ὅτι τὴν ψυχὴν ἵστησιν. cf. πλάνη bei Plato, und Theaet. 182. 13. τὸ μὴ δι' ἀκριβείας ἐξεταζόμενον τὰ μὲν πολλὰ οὐκ ἀγεννές, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ τούτου ἐναντίον ἀνελεύθερον, ἔστι δὲ ὅτε ἀναγκαῖον.

b) de interpr. 3. τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι (s. oben pag. 27.), ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν. Jeder λόγος hat aber seine Theile: Plat. Theaet. 202. B. Ar. 116. 21. τὰ ἐν τῷ λόγῳ τῷ δηλοῦντι ἕκαστον καὶ ταῦτα μόρια τοῦ ὅλου. ib. 157. 27. ὁ λέγων διέξεισι (sc. τὰ μόρια) id. Pl. sophist. 237. B, rep. 484. A. al. Das Einfache und Ganze aber, das den λόγος ausspricht und das er bezeichnet, ist nicht mit in dem Ausgesprochenen (μὴ ἔνεσται ἐν τῷ λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό etc.), sondern etwas Anderes: ἕτερον τί. Plat. Theaet. 204. A. τὸ ὅλον — ἕν τι εἶδος ἕτερον τῶν πάντων μερῶν. sophist. 253. D. μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται sc. ὁ διαλεκτικός. Ar. metaph. 163. 27—28. ib. 157. 14. ἀσύνθετον ἂν εἴη οὐσία πᾶσα, ὥστε οὐδὲ λόγος ἂν εἴη οὐδεμιᾶς οὐσίας.

c) Plat. Phaed. loc. laud. ἄλλον τρόπον φύρω. rep. 507. D. bricht Sokrates nach allen Vorbereitungen zum letzten Schritte und nach Hinweisung auf die bedeutendste Kluft, die nun komme (wo nämlich die

tersuchung nimmt hier eine andre Wendung. Allein eine erschöpfende, befriedigende Darstellung derselben, wie der frühern Weisen, suchen wir bei Beiden vergebens. Was sie von ihr geben, ist nur der letzte Ansatz und Auftritt zu einem nun nicht mehr zu verfehlenden Ziele, auf welches ihre gesammten Arbeiten mit immer entschiedenerer Richtung, Sammlung und Energie hindrängen.[a]) Beide verhalten sich hier generisch ganz gleich und geben so ein schönes Zeugniß von der Beharrlichkeit, Macht und Schranke des menschlichen Geistes in seinem ewigen Berufe. Und selbst ihr specifischer Unterschied spricht dafür. Während Plato wie vom Geiste getrieben (rep. 394. D. ἀλλ' ὅπη ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἰτέον.) bei jedem Schritte einen größern Zwischenraum hinter sich läßt, sehen wir bei Aristoteles einen unabläßig stetigen Gang; während bei Plato den Betrachtenden das Ziel bewegungslos erwartet und ihn beim letzten Auftritte wie nach weggezogenem Vorhange in ruhiger Klarheit anstrahlt,[b]) kommt bei Aristoteles dem rastlos Strebenden das Ziel entgegen und ist eben auf dem Puncte, sich ihm zu ergeben.

Beide führen uns auf jene letzte Stufe durch ihre gemeinsame organische Weltansicht (τὰ κατὰ τὸν κόσμον,[c])

Wissenschaft aufhöre), auf einmal ab und Glauko sagt zu ihm: μὴ πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες, ὥσπερ ἐπὶ τέλει ὢν ἀποστῇς. ἀρκέσει γὰρ ἡμῖν κἂν ὥσπερ δικαιοσύνης πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων διῆλθες, οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθῃς. Sokrates antwortet, er fürchte seine Rolle schlecht zu spielen. Und nun bringt er das Gleichniß von der Sonne, mit welchem er den Blick auf das Muster hinlenkt. Ar. metaph. 163. 19. ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως (sc. τῶν ἁπλῶν). vgl. oben.

a) Vortrefflich hat diesen Character Beider hervorgehoben Kühn in seiner gediegenen dissert. inaug. de dialect. Plat. Berol. 1843. Hier heißt es pag. 30. Mirum videtur, quod Plato hanc scientiam non statim in initio omnium, quae philosophatus est, posuit, sed in ejus philosophia tantum omnia ad eam tendunt. — Quum (apud antiquos phil.) in omnibus, quae singulatim perficiunt, unitas quaedam, quae tamen non cognita et explicata est, appareat, recentiores contra etc.

b) καταλάμπει. Vgl. d. Gleichniß v. d. Höhle rep. VII. Anfang.

c) Diese ist im Grunde nicht ihr, sondern der Griechen Eigenthum, wie κόσμος ein ächt griechisches Wort. Es bezeichnete ursprünglich ein in Schlachtordnung (τάξις) gestelltes wohlgerüstetes Heer, den Feldherrn an der

das eigentliche Produkt ihres nachschaffenden Geistes, wodurch derselbe die Nachwelt beherrscht hat. Dem beherrschenden, vorbildenden Zwecke gemäß und auf denselben hinblickend betrachten sie die Seele und ihren Gegenstand, die Welt, als zwei organische Ganze, die in ihren Principien einander ursprünglich verwandt sind (beide *θεῖα*, von *θεός*), und deren Theile oder Glieder einander paarweise entsprechen [a]) und von Hause aus (*οἰκεῖα*), von Natur (*φύσει*) einander eigenthümlich (*ἴδια*) zugehören. Beide Ganze gleichen zwei Dreiecken, die einander zwar nicht kongruent sind, so daß sie identisch wären, sondern ähnlich. Sie sind nicht aus denselben gegebenen Elementen erzeugt, sondern nach Einem Muster. Das Verhältniß der einzelnen Theile zu ihrem Ganzen ist bei beiden dasselbe, ebenso ihre Lage, ihre Ordnung; bei jeder Veränderung der Theile bleiben ihr gegenseitiges Verhältniß, ihre gegenseitige Lage und Ordnung und ihr Verhältniß zum Ganzen immer dieselben, so daß die entsprechenden Theile des andern immer wieder zu ihnen passen und ihre Veränderungen gleichmäßig begleiten können. So ist der Gestaltung beider aus sich selbst für einander ein Spielraum gelassen, und beide können sich (wenn wir uns die Dreiecke wie organische Körper beseelt denken) aus eigner Bestimmung in einander schicken und in Harmonie setzen. Aber der Rhythmus der Gestaltung folgt immer demselben Gesetze und geschieht immer nach dem Einen Muster. Dieses haben beide Ganze rein zu bewahren und Eins dem Andern in seiner eignen jedesmaligen Gestalt zu vergegenwärtigen. Wenn dann

---

Spitze, und *κοςμεῖν*, wie *τάττειν*, aciem instruere: Hom. Iliad. 14. 379. *τοὺς δ᾽ αὐτοὶ βασιλῆες ἐκόςμεον.* ib. 2. 554. Hier bedeutet es das wohlgeordnete beseelte Ganze, welches im Heere und seinem Führer angeschaut wird, und dieses Ganze selbst ward nun der Sinn von *κόςμος*: das *εὖ* (130. c.) ist sein Grundbestandtheil. Daher ging es, wie *ἄγαλμα*, in die Sprache der Kunst über und von da nahmen es die Philosophen (s. w. unten). Unter ihnen zuerst Pythogoras, dann Anaxagoras, der den *νοῦς* ausschied und als *διακοσμῶν* faßte. Dieselbe Rolle giebt dann Plato dem *θεός*, und Arist. dem Princip. s. oben pag. 108. e. anal. post. 2. letzt. Col.

c) *πρὸς ἀλλήλα.* *πρός* hat bei Pl. und Ar. außer seiner gewöhnlichen Bedeutung auch oft die philos. korrespondirend, koordinirt. Pl. Polit. 262. a. Ar eth. Nic. 6. 1. 5.

Eins sich nach dem Andern gestaltet, dann hat es Etwas von der Kraft des Musters in sich selbst und ist diesem am ähnlichsten, indem es, wie dieses, seine eigne Gestalt sich vorzubilden vermag.

Plato hatte von Pythagoras den nach einfachen Grundverhältnissen gebildeten *κόσμος*, von Anaxagoras den Gedanken des ordnenden *νοῦς*, von Sokrates das allgenügende *ἀγαθόν* empfangen, und betrachtete nun den *κόσμος* und *νοῦς* nach dem Muster des Guten. Nach ihm wohnt dem *νοῦς* ein *ἐναργὲς παράδειγμα* bei, die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ.* [a]) Dadurch wird dieser mit einer obwaltenden Macht ausgestattet, die ihn *ἱκανόν* macht zu seinem eigenthümlichen Geschäft des *διακοσμεῖν*, das ihm Anaxagoras zuertheilt hatte. Er wird in seiner Einfachheit und Reinheit erhalten, und dieß ist es, worin Plato seine philosophische Aufgabe erkennt: er soll dem *νοῦς ἀποδιδόναι*, was ihm *οἰκεῖον* und *ἴδιον* ist, damit er sein eigenthümliches Werk, den *κόσμος*, vollbringe, und dennoch läßt er ihn dasselbe nur beginnen und soweit fortsetzen, als nöthig ist, um zu erkennen, daß ihm dieses *ἴδιον* beiwohnt. Daher schreitet er auch nur bis zu den großen und bedeutenden Gliedern, zum Entwurfe des Ganzen vor und läßt sich nicht auf die geringern ein, indem er bemerkt, [b]) daß es um diese von selbst wohl stehen werde, wenn nur jene nach ihrem Muster sich verhalten (*εὖ ἔχειν*). Ihm ist es einzig und allein um das Eine Muster zu thun, um den Blick auf das große Ganze (*σύνοψις*): immer kehrt er nach Eintheilung und Unterscheidung der Hauptglieder wieder auf jenes zurück „die Eine Idee von ihnen abnehmend", damit diese ja nicht aus dem

---

a) Ueber dieses Verhältniß von *νοῦς* und *τἀγαθόν*, das auch bei Aristoteles gilt, (s. unten) vgl. Trend. de Plat. Phileb. cons. pag. 17—20. und die das. citirte Stelle rep. 598.

b) vgl. besonders die Bücher de legg. Als solchen Entwurf eines Organismus characterisirt er selbst treffend seine Darstellung. Phaedr. 264. C. *Ἀλλὰ τόδε γε οἶμαί σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τ' ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντ' ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένῳ.* Phileb. 153. *ἐμοὶ μὲν γὰρ καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος, ὁ νῦν λόγος* etc.

Auge verloren und bei längerm Blicke „nach unten" der reine Blick „nach oben" ja nicht verdunkelt werde. [a]) Nur später in seinen mündlichen Vorträgen, als das Muster in ihm und seinen Schülern schon „fest und bleibend" [b]) geworden war, mochte er nach dem Entwurfe seines Timäus sich auf tiefere Eintheilungen in das Einzelne hinein einlassen und eine anschaulichere, gleichsam sichtbare Umschreibung der schon gegebenen Hauptfiguren in den mathematischen Figuren suchen: allein damit verfiel er, und noch mehr seine Nachfolger, in jenes schon oben bezeichnete Pythagorisiren. [c]) Immer aber haben seine Eintheilungen den Zweck, die Bedeutung des Musters zu zeigen: geschehen sie ohne dieses, so sind sie eine bloße *διέξοδος ὥσπερ ἐν μάχῃ*, *πλάνη*, *ἄλογος τριβή*, geschehen sie aber von diesem aus, sind sie eine Gliederung des Ganzen mit dem Hinblicke auf das Muster, dann führen sie auch, als eigentliche *διαλεκτική*, zu wesenhaften bestimmten Gestalten (*ἐξ εἰδῶν* und *κατ' εἴδη δι' εἰδῶν ἐπ' εἴδη*.) und diese bringen uns rückwärts dem Urbilde selbst näher. Für diese „dialektische" Gliederung des Ganzen kann jenes Umherirren im Ganzen nur als *πεῖρα*, *γυμνασία*, [d]) als Vorbereitung gelten, die das Bedürfniß Eines Musters fühlbar macht. [e]) Daher faßt denn auch endlich Plato keine

---

a) rep. 525. B. *φιλοσόφῳ δὲ τῆς οὐσίας ἁπτέον γενέσεως ἐξαναδύντι.*

b) *βέβαιον καὶ μόνιμον.*

c) Dieß hatte also den Sinn, einem Jeden nach dem Vorgange der Gottheit sein *ἴδιον* zuzumessen, *συγκοσμεῖν*, wie Ar. sagt s. oben 75 u. 91. Das *ἴδιον ἀποδιδόναι* ist das Geschäft der Gottheit, die es nach einem alten Sprichworte, „mit Maaß und Gewicht" vollzog: Leibn. opp. ed. Erdm. p. 162. vetus verbum est, Deum omnia pondere, mensura, numero fecisse. Hiemit stimmte Platons Ansicht von der Sache überein, daher sein Ausspruch: „Gott selbst treibt Geometrie."

d) rep. 503. E. vgl. die oben angef. Schrift von Kühn, wo diese zweite Bedeutung der Eintheilung bei Pl. überzeugend dargestellt ist. Für die erstere vgl. oben pag. 60. b. sophist. 253. d.

e) Vgl. Politic. 263. a. *ἡνίκα ἀποροῖ γένος ἅμα καὶ μέρος εὑρίσκειν* etc. rep. 524. E. *ὁλκὸν εἴη ἐπὶ τὴν οὐσίαν, — εἰ ἀεί τι αὐτῷ ἅμα ὁρᾶται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἓν ἢ καὶ τοὐναντίον φαίνεσθαι, τοῦ ἐπικρινοῦντος δὴ δέοι ἂν ἤδη,*

einzelne Gestalt so abgesondert ins Auge, um blos auf sie gerichtet sie an und für sich zu bestimmen, wie Aristoteles thut, sondern er betrachtet sie immer als Theil des Einen Ganzen, sieht sie nur in diesem, kommt auf sie nur von diesem aus und kehrt von ihr auf dieses zurück. Bei seinem stetigen Hinblicke auf das *παράδειγμα* ist ihm Gestaltung des Einzelnen im Ganzen nichts andres als Gliederung des Einen Ganzen, beide Geschäfte sind bei ihm noch nicht gesondert, gegen einander abgegrenzt und zu Einem vereinigt, sondern noch ungetrennt mit einander verbunden.

Das Verhältniß und der Fortschritt des Aristoteles zur Sache (zum *κόσμος* und *κοσμεῖν*) ist dann dieses: während Plato im *διακοσμεῖν* blos bis zum Entwurfe vorschreitet, blos um die organisirende Kraft des *νοῦς* zu zeigen, die ihm nur von einem ihm beiwohnenden Muster kommen könne: so bestätigt Aristoteles diese schon von Plato entschiedene Thatsache, ohne über sie hinaus zu wollen, nimmt aber den Entwurf des *κόσμος* auf und führt die organisirende Kraft des *νοῦς* durch alle Theile desselben hindurch. So wird der *κόσμος* ein Continuum, ein stetiges Ganze, wie es Plato versprochen und vorausgesagt hatte:[a]) das *διακοσμεῖν* wird *διαῤῥυθμίζειν*.

Platons organische Weltansicht finden wir niedergelegt in demjenigen Werke, dessen Vollendung er sein ganzes Leben bis zum Augenblicke des Todes widmete, weil es die Lösung seiner Aufgabe (s. vorher) enthalten sollte: in den Büchern vom Staate. Der Staat als solcher ist nach Plato nichts Andres, als das gemeinsame Product der beiden Welten, der *πολιτεῖα τῶν ὄντων* und der *πολιτεῖα ἐν ἡμῖν*. Beide, sonst immer einander ähnlich und gegenwärtig, haben sich hier vollkommen ins Gleichgewicht und in Harmonie gesetzt, Beider Glieder thun jedes das Seine und thun es immer zusammen;

καὶ ἀναγκάζοιτ᾽ ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν — καὶ ἐρωτᾷν, τί ποτ᾽ ἔστιν αὐτὸ τὸ ἕν etc.

a) Vgl. oben 132. c. — *ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων* etc. Politic. 262. B. *διὰ μέσων* (ohne die Mittelglieder zu überspringen) *δὲ ἀσφαλέστερον ἰέναι τέμνοντας*. Vgl. oben die arist. Vorschrift für die Sophisten. pag. 37.

und so auch die beiden Ganzen, so daß, „beide wie Eines sind." Lange, stille Betrachtung der Seele, der Dinge und der einzelen Staaten (besonders des dorischen der sich vorzugsweise κόσμος nannte) hatten ihn endlich darauf geführt, daß jene beiden dahin zielten, Ein Staat zu werden, und daß dieser dem sokratischen Guten entspreche, wie das erste und ähnlichste Abbild dem lebendigen Muster. So vermittelte Plato durch den Staat die Lösung seiner Aufgabe.

Nachdem er einmal das Muster mit ganzer Seele ergriffen und sich mit ihm ganz vertraut gemacht hatte, mußte er bald im wirklichen Leben die Hauptbestandtheile seines idealen Staates unterscheiden. Ihre Verrichtungen mußten ein Ganzes ausmachen und dieses mußte dem Guten entsprechen. Wie nun das Verhältniß des Guten zum Ganzen kein andres ist, als dieses nach sich zu modeln und zu beherrschen, so mußte sich dieses Verhältniß auch im Ganzen wiederfinden und durch alle seine Theile hindurchgreifen, wenn es auch Plato nicht wirklich überall hindurchführte. Genug, wenn er die Funktion des Vorbildens und Herrschens im Staate nur überhaupt nachwies, so war die Thatsache des Musters entschieden. Demnach unterscheidet Plato in seinem Staate die beiden Grundbestandtheile: den beherrschenden und den beherrschten. „Der Stamm oder die Familie der Herrscher" ist seiner maaßgebenden, vertheilenden, erhaltenden Bestimmung gemäß „der Wächter des Staates" (κόσμος. dor.) Dafür hat er den Blick unverwandt auf das Muster zu richten, und in dessen Betrachtung von Jugend auf geübt, ganz von ihm erfüllt, nur für dessen Spuren empfänglich, sieht er, wenn er auf die Seele oder dies Universum den Blick wendet, den Organismus beider aufgedeckt vor sich. Jetzt theilt er jedem der übrigen Theile des Staates Ein und zwar sein eigenthümliches Geschäft (ἴδιον ἐπιτήδευμα) zu und beschränkt ihn darauf. So bringt und hält er die Seele mit dem Universum zusammen, erhält den Staat und vollbringt das Werk der Gerechtigkeit, die einem Jeden das Seine giebt und erhält. Eben zu diesem seinem eigenthümlichen Werke (wir urgiren es für Plato) erhält der Herrscher die Lust, die Wissenschaft und das Vermögen nur vom Muster her, und der Begriff der Ge-

rechtigkeit selbst ist für Plato unter allen Begriffen der höchste, d. h. derjenige, der unmittelbar auf das Muster hinweist.[a]) Ebendeshalb wendet er alle Mittel auf, um ihn zu bestimmen; sobald er ihn aber bestimmt hat, hat seine Darstellung des Staates ihren Zweck erfüllt. Das Uebrige geht nun mit unverhohlner und sichtbarer Tendenz auf das Muster los,[b]) und sucht der Seele die oben genannte eigenthümliche Wendung nach diesem hin zu geben, denn nur davon hängt noch die Funktion der Wächter und die Verwirklichung des Staates ab. Dieß führt denn den Plato in die beiden Faktoren seines Staates hinein, in den Organismus der Seele und den Organismus der Dinge, und auch hier nur soweit, als ihm nöthig scheint, um in beiden das entsprechende Organ für das Muster zu eruiren.

Auf den Staat blickend erkennt er in dessen Theilen die entsprechenden Organe der Seele, und unterscheidet auch in ihr ein Beherrschendes und ein Beherrschtes.[c]) Jenes nennt er das λόγον ἔχον, dieses das ἄλογον; „jenes herrscht über das Geschlecht und das Gebiet des Denkbaren (νοητοῦ) dieses über das des Sichtbaren, jenem gehört das Gebiet der Erkenntniß (τὸ γνωστόν), diesem das Gebiet der Meinung (δόξα).

Beide Theile der Seele theilt er von neuem: das λόγον ἔχον in νοῦς und διάνοια, das ἄλογον (λόγον οὐκ ἔχον ἀπο-

---

a) rep. 504. D. Οὐ γὰρ ταῦτα μέγιστα, ἀλλ' ἔτι τι μεῖζον δικαιοσύνης τε καὶ ὧν διήλθομεν; Καὶ μεῖζον, ἦν δ' ἐγώ, καὶ αὐτῶν τούτων οὐχ ὑπογραφὴν δεῖ ὥσπερ νῦν θεάσασθαι, ἀλλὰ τήν τελεωτάτην ἀπεργασίαν μὴ παριέναι. ib. 484. C. δυνάμενοι ὥσπερ γραφῆς εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες κἀκεῖσε ἀεὶ ἀναφέροντες etc. Vgl. oben pag. 134. b.

b) rep. 526. E. τὸ δὲ πoῤῥωτέρω προϊὸν σκοπεῖσθαι δεῖ, εἴ τι πρὸς ἐκεῖνο τείνει, πρὸς τὸ ποιεῖν κατιδεῖν ῥᾷον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν. τείνει δέ, φαμέν, πάντα αὐτόσε, ὅσα ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι, ἐν ᾧ ἔστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, ὃ δεῖ αὐτὴν παντὶ τρόπῳ ἰδεῖν.

c) s. diese Eintheilung der Seele rep. 509—11, und den Bericht aus den Vorträgen des Plato in Eth. Nic. 1. 13: λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια· καὶ χρηστὸν αὐτοῖς· οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. ἐξωτερικοὶ λόγοι sind die praktischen Vorträge, in denen jene Eintheilung zur Anwendung kam.

διδόναι) in πίστις und εἰκασία. Hier hält er inne, denn das Organ der Idee ist ausgeschieden und gefunden im νοῦς und seiner eigenthümlichen Thätigkeit, der νόησις. Das νοητόν verhält sich nämlich zum δοξαστόν, wie Urbild zu Abbild, und ebenso wieder im νοητόν der Gegenstand des νοῦς zum Gegenstande der διάνοια. Der Gegenstand der letztern ist aber das eigentlich Wißbare, das Vermittelte, Bedingte (ὑποθέσεις), wovon noch Rechenschaft gefordert und gegeben werden muß,[a]) was aber, so lange noch nicht die letzte Rechenschaft gegeben ist,[b]) noch nicht ἐπιστήμη ist. Erst durch Erfassung des Princips wird das ganze νοητὸν γένος Wissenschaft, denn durch das Princip kommt in den Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung,[c]) in das Gebiet des Seins erst Wesenheit, Gliederung, Ordnung und Zusammenhang, und seine Theile (μέρη) werden εἴδη. Das Princip also unterscheidet sich noch bestimmt von der Wissenschaft, wiewohl diese nicht etwa deshalb der διάνοια, sondern von der Erfassung des Princips an mit dem Princip gemeinsam dem νοῦς eigenthümlich angehört. So hat bei Plato der νοῦς scheinbar zwei Gegenstände, das Princip und die Wissenschaft; beide gehen ihm aber offenbar in Ein νοούμενον zusammen, da die Wissenschaft nicht ist ohne das Princip,[d]) mit dem Princip aber die Wissenschaft in Einem Ergreifungsacte verbunden ist.[e])

Der νοῦς also ist das Organ der Seele für das Muster und dann für dessen wesenhafte Gestalten (εἴδη) in dem κόσμος der Dinge. Kraft dieser vom Muster entlehnten Dignität herrscht er nun auch im Gebiete des Sichtbaren und der reinen

---

a) διάνοιαν δοκεῖς μοι καλεῖν τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν, ἀλλ' οὐ νοῦν. — reine Anschauung, Construction.

b) μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ' ἀρχὴν ἀνελθόντες σκοπεῖν — καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς.

c) τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον.

d) d. h. noch nichts weiter, als was der διάνοια angehört.

e) rep. 537. C. τά τε χύδην μαθήματα συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως.

Größenbegriffe, sowie über die denselben entsprechenden Organe der Seele; ja, wenn Plato von der „ganzen Seele" spricht, so hat er offenbar nur den *νοῦς* im Sinne, und vor der Würde des *νοῦς* in seiner Funktion verlieren ihm die übrigen Organe allen Werth und alle Bedeutung.

Zu den übrigen Organen, die alle mit ihren Verrichtungen erwähnt werden,[a]) hat der *νοῦς* in der That kein andres Verhältniß, als jedem von ihnen seinen verwandten Gegenstand und seine gehörige Nahrung zuzuweisen; aber bieten können sie ihm dafür Nichts, denn was sie ihm bieten, kann er für sein Geschäft nicht brauchen. Nur der *διάνοια* bringen sie das Ihrige zu, die sich aber dabei auch nur des eignen Gegenstandes erinnert,[b]) wie der Freund des Freundes beim Anblick des Kleides oder der Leier, die dieser zurückließ. Wie unter den Sinnen das Auge, und im Sichtbaren sein Gegenstand, das Licht das Vortrefflichste ist und Hören, Riechen 2c. nichts dazu beitragen können, das Licht zu sehen, sondern nur das Auge selbst und allein das Licht erkennen kann: so ist im Denkbaren das Muster und das Seelenorgan dafür, der *νοῦς*, das Beste,[c]) und Nichts können ihm sämmtliche übrige Organe dabei helfen, wenn es gilt, das Muster zu schauen.[d]) Er ist das eigentliche Auge der Seele, mit welchem die ganze Seele sieht, und der Erhaltung mehr werth, als zehntausend Augen, die alle bei dem eigentlichen Schaun zu Grunde

---

a) rep. 507. C, 478. C. alibi.

b) Nur mit ihrer Hülfe; sie sind bloße adminicula reminiscentiae. Leibn. opp. pag. 208. Cela s' appelle fort bien souvenir (subvenire) car la réminiscence demande quelque aide. Dafür führt er das Beispiel aus dem Meno an.

c) vgl. rep. 532, bes. C. — *τὴν δύναμιν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν, ὥσπερ τότε τοῦ σαφεστάτου ἐν σώματι πρὸς τὴν τοῦ φανοτάτου ἐν τῷ ὁρατῷ τόπῳ.*

d) Nur wenn sie Widersprechendes in die Seele „hineinmelden", haben sie als *ἐγερτικά* noch Bedeutung für sie; sie rufen nämlich den *νοῦς* zur Entscheidung auf und wecken ihn dadurch rep. 523. B. Vgl. oben 137. e Der *νοῦς* hat nämlich die Entscheidung vom Muster zu holen, und dieses entscheidet — negativ: weder Dieses noch Jenes sei das Wahre, sondern etwas ganz Andres.

gehen mögen.[a]) Was aber das Bedeutendste ist: „die übrigen Kräfte (*ἀρεταί*) der Seele haben alle etwas denen des Körpers Verwandtes (*ἐγγύς τι τῶν τοῦ σώματος*); denn in der That sind sie zuvor nicht in ihr, sondern werden ihr durch Gewohnheiten und Uebungen eingebildet: aber die Kraft des Denkens ist offenbar bei weitem göttlicher und verliert ihre Macht niemals.“[b]) Mit dieser unvertilgbaren, unvergleichlichen Kraft wendet sich nun der *νοῦς* gegen das Muster und alsbald erkennt er in ihm seinen eignen, ihm einzig verwandten Gegenstand. Um ihm denselben zu vindiciren, folgt Plato der Analogie der übrigen Sinne, besonders des Auges. Dieses ist auf das Sichtbare gerichtet und für dieses das beste und schärfste, vollkommenste Organ; es wohnen in ihm die Sehkraft und die Farben, es ist der Sonne am verwandtesten. Wie es aber in dem Sichtbaren wesentlich Nichts weiter sieht ohne das Licht, das als *τρίτον* vorhanden sein muß,[c]) mit diesem aber zugleich alle sichtbare Gestalten und Farben in dasselbe einströmen (*ὥσπερ ἐπιῤῥύντον*): so ist der *νοῦς* auf das *νοητόν* gerichtet, es wohnt ihm ewig die Wahrheit bei,[d]) aber er erkennt kein Wesen ohne das Gute.“ Von diesem leuchtet die Wahrheit und das Sein herab in ihn hinein, es giebt dem Erkannten und dem Erkennenden seine eigenthümliche Kraft *τὸ τὴν ἀλείθειαν καὶ τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φαθὶ εἶναι αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας.* Wenn also Erkenntniß die Funktion des *νοῦς* ist, und die Wissenschaft sein Werk, so ist die Idee des Guten, das Muster, sein eigenthümlicher Gegenstand; und wie die sichtbaren Gestalten und das Licht, sobald dieses nur leuchtet, un-

---

[a]) rep. 528. E. — (*ὄργανον*) *κρεῖττον ὂν σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων.*

[b]) rep. 518. D. E.

[c]) s. rep. 507. *ἐνούσης που ἐν ὄμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ, παρούσης δὲ χρόας ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ* etc.

[d]) ib. 508. C. *Τοῦτον* (*τὸν ἥλιον, τὸ φῶς*) *τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ. ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ νοούμενα τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ ὁρώμενα.* Vgl. oben pag. 64. d.

mittelbar und wahr vom Auge geschaut werden, so wird auch das Wesen der Dinge und das Muster, das immer Sein und Vermögen austheilt, wenn überhaupt, vom *νοῦς* und nur von ihm unmittelbar angeschaut und ergriffen; [a]) ja durch dieses Anschaun erhält die Seele selbst erst den *νοῦς* [b]) und es wird endlich die ganze Seele, während ihr die übrigen Organe spurlos schwinden, zum *νοῦς* gesteigert. Eben dieser fortdauernden, auf keine Zeit und keinen Ort beschränkten Tendenz und Steigerung wegen kann die Seele zu irgend einer bestimmten Zeit oder an einem bestimmten Orte niemals sagen, *τί ποτ᾽ ἐστίν ἡ ἰδέα τἀγαθοῦ*, wiewohl sie dieß von den andern Gegenständen vermag, sie geräth in mancherlei und bedeutende Zweifel und Widersprüche, wenn man dafür von ihr Rechenschaft fordert und nur dieses Eine kann sie gewiß aussprechen und mit bindender Ueberzeugung: die Thatsache nämlich, daß die Idee Etwas ist (*εἶναί τι*), so gut und sogar früher, als alle andern Dinge. [c]) „Sie hat sich aber dann nur in sich selbst zu sammeln und keinem Andern (ihrer übrigen Organe) zu glauben, als sie selbst sich selbst (als *νοῦς*), sobald sie an und für sich selbst ein An und Für sich Seiendes denkend betrachtet"; [d]) „und ich, sagt Sokrates [e]),

---

a) rep. 508. E. 527. E. *μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἡ ἀλήθεια ὁρᾶται.* 525. A. 517. B. *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μόγις ὁρᾶσθαι τὴν τοῦ ὄντος θέαν.* 532. C. *τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν.*

b) rep. 117. c. *αὕτη (ἡ ἰδέα) κυρία — νοῦν παρασχομένη.* s. oben pag. 65. Der *νοῦς*, als ein wesentlicher Theil der Seele, ist zwar auch vor dem Anschaun der Idee in der Seele, aber nur als leeres Schema (*σχηματισμὸς κενὸς ἄνευ νοῦ* in Plat., *δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ* in Arist. Sprache); erst durch die Idee selbst wird dieses erfüllt, ein *ἐναργές παράδειγμα.* rep. 494. D. 484. C. Und dadurch wird er eben das, wozu ihn die Idee für die Seele bestimmt hat (*ἀποδέδωκε*). Ueber den Proceß d. Steigerung d. Seele zum *νοῦς* vergl. oben pag. 63. c.

c) vgl. rep. 505. A. *ἀπομαντευομένη, εἶναί τι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν, τί ποτ᾽ ἐστίν.* ib. D. *ὅτι μεγάλαι καὶ πολλαὶ ἀμφισβητήσεις περὶ αὐτοῦ* (sc. *τί ποτ᾽ ἐστίν*). — *ὃ δὲ αὐτὴ ὁρᾷ νοητόν τε καὶ ἀειδές.*

d) Phaed. 83. A. *αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) εἰς αὐτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ᾽ ἢ αὐτὴν αὑτῇ, ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ τῶν ὄντων.*

e) Pl. Crit. 46. 13. platonisch gesprochen s. oben pag. 60. b.

10

denke nicht nur gegenwärtig, sondern immer so: keinem Andern in mir zu folgen und zu glauben, als demjenigen Gedanken, der sich mir als der beste zeigt."

Dieß ist der *ἄλλος τρόπος*, auf den sich Plato beruft: nicht eine Hinwendung irgendeinmal oder hier und da, sondern die ewige Hinwendung der mehr und mehr sich sammelnden Seele kraft eines ihr eingebornen Glaubens. Man soll sich diese nicht denken als eine letzte, ausschließliche Wendung, die auf einen neuen Weg und auf ein neues Ziel führe, *οἷ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη*, sondern sie ist die eigenthümliche Richtung des Geistes am Anfange der Erkenntniß und die ewige Fortsetzung dieser Richtung am Ende der Erkenntniß, da, wo er aus dem *κόσμος* wieder rein emportaucht. „Nachdem sie ausgelernt in Leben und Wissenschaft, sind sie nunmehr am Ziele und müssen den Strahl der Seele hinaufrichten nach dem Guten selbst und es selbst zum Muster nehmen." [a]) Leicht und wie von selbst macht sich diese Wendung, insofern es nur, wie beim Auge, ein einfaches Hinschaun gilt; durchaus schwer aber ist es, sie zu empfangen und zu verstehen, wenn man, ohne von ihrer Thatsache etwas inne geworden zu sein, „wie mit verbundenen Augen" unter den vielerlei Wendungen die einzig rechte finden soll. [b])

Aristoteles folgt nun überall dem organisirenden Vorgange seines Lehrers. Bei ihm hat die Seele dieselben Organe, dieselben Funktionen, dieselben eigenthümlichen Gegenstände, er schaut mit ihm auf dasselbe Muster. Aber nach der Unterscheidung isolirt er die Theile nicht von einander, stellt sie nicht

---

[a]) rep. 540 B. — *πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ.*

[b]) rep. 532. D. *καίτοι παντάπασί γέ μοι δοκεῖ χαλεπὰ ἀποδέχεσθαι εἶναι, ἄλλον δ' αὖ τρόπον χαλεπὰ μὴ ἀποδέχεσθαι.* Die Analogie des Sehens hat Glauko gefaßt, aber noch nicht die Einfachheit des Actes; er denkt sich noch Arten dieser Wendung. Als er daher den Sokrates drängt: *λέγε οὖν, τίς ὁ τρόπος καὶ κατὰ ποῖα δὴ εἴδη διέστηκε καὶ τίνες αὖ ὁδοί;* sagt Sokrates: *οὐκέτ' οἷός τ' ἔσῃ ἀκολουθεῖν.* Und nun macht er ihm bis §. 534 auch die Einfachheit anschaulich.

blos mathematisch [a]) neben einander, sondern läßt sie auch dynamisch in einander greifen; er reißt den νοῦς nicht schon jetzt, für den gegenwärtigen Zustand der Seele, von den Sinnen los, sondern derselbe sammelt, was diese „in die Seele hineinmelden,“ und formt daraus nach dem Einen Muster jenes organische Ganze, welches die eben gegenwärtige Sache selbst ist. Diese mag dann hinwegeilen oder sich verwandeln, die Sinne mögen schwinden: was sie ihm darboten und was die Sache war und weiter werden kann, das bleibt sein Eigenthum. So hat der νοῦς nach jedem Anschauungsacte ein bestimmtes, vollbrachtes Werk aufzuweisen und er kann sagen: „dieß ist mein eigenthümliches Werk; wer dieselbe Anschauung sowohl der verschiednen Sinneserscheinungen als des Musters hat, der wird es geradeso vollbringen.“ Das Factum der doppelten Anschauung des νοῦς wird hier konstatirt und ihm zugleich für die Vollbringung seines Werkes, den κόσμος der Dinge nämlich zu reproduciren und sich anzueignen, durch jene beiden Richtungen Gewähr geleistet. Doch ist und bleibt es auch dem Aristoteles Hauptsache, die permanente Richtung des νοῦς auf das Muster zum Bewußtsein und zur Anerkennung zu bringen, und einzig von daher ihm seinen Beruf zur Organisirung der Dinge zu vindiciren (ἀποδιδόναι).

Zunächst nimmt er den von Plato im Sinne des συγγενές gefaßten Begriff des ἴδιον auf und bestimmt ihn aufs genaueste. [b]) Von ihm macht er dann die ausgedehnteste Anwendung, soweit er reichen kann, wird Alles nach diesem ἴδιον gemessen, es ist gleichsam das Vehikel, mit welchem der νοῦς durch das Universum der Dinge und Zustände ordnend hindurchgeht. [c]) Und

---

[a]) als Abschnitte einer fortlaufenden Linie. Plat. rep. Ende des 6ten Buches.

[b]) top. 1. 2. ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον. ib. 1. 4. ἴδιον δέ ἐστιν, ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι (nicht das Muster selbst) μόνῳ δὲ ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος. — Οὐδεὶς γὰρ ἴδιον λέγει τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλῳ ὑπάρχειν, οἷον τὸ καθεύδειν ἀνθρώπῳ· οὐδ’ ἂν τύχῃ κατά τινα χρόνον μόνῳ ὑπάρχειν. εἰ δ’ ἄρα τι καὶ λέγοιτο τῶν τοιούτων ἴδιον, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλά ποτε ἢ πρός τι ἴδιον ῥηθήσεται. Vgl. Eth. Nic. 8. 12.

[c]) διελήλυθε, wie Pl. sagt.

nachdem der νοῦς Jedem, dem gemeinsamen Muster gemäß, sein Eigenthum zugetheilt hat, wird er gewahr, daß auch er sein ἴδιον hat: es bietet sich ihm das Muster von Allem dar und er erkennt darin sein Eigenthum.[a])

So hat, wie bei Plato, auch bei Aristoteles jeder Theil der Seele seinen eigenthümlichen Gegenstand (ἴδιον), seine πίστις,[b]) seine eigne Funktion, sein eignes Werk; dann aber auch jeder seine ἀρετή, jede ἀρετή ihre ἡδονή, ihr ἦθος ꝛc. Dann

---

[a]) Dieß ist, sehen wir, die begriffsmäßige Ausführung des obigen platonischen Gedankens. Vgl. Eth. Nic. 5. 4 und 5, wo es Bedingung aller Gemeinschaft ist, daß Alles geschätzt und zugemessen werde: δεῖ πάντα τετιμῆσθαι· οὕτω γὰρ ἔσται αἰεὶ ἀλλαγή· εἰ δὲ τοῦτο, κοινωνία· τὸ δὴ νόμισμα (Münze, Maaß und Gewicht) ὥςπερ μέτρον σύμμετρα ποιῆσαν ἰσάζει. An Beide, besonders an Plato, knüpft dann wieder an Leibnitz (opp. pag. 191. 162. 104. 143.), als er zu seiner „Analysis der Ideen" gelangt: ordinatio idearum, via per ideas, organi genus novum, Characteristice, cujus notae praestarent idem, quod notae arithmeticae in numeris et algebraicae in magnitudinibus abstracte sumtis; et videtur Deus, cum has duas scientias generi humano largitus est, admonere nos voluisse, latere in nostro intellectu arcanum longe majus, cujus hae tantum umbrae essent. Man sieht, wie fruchtbar ein simpler Gedanke werden kann, wenn er in solche Hände kommt. Er führte unsre Alten auf den Entwurf einer Kritik der sämmtlichen Vermögen der Seele, oder der Vernunft überhaupt, wovon Kant die Kritik der reinen Vernunft ausführte, dessen zweiter Theil aber, die Kritik der Sinne und des gesammten Anschauungsvermögens, jetzt mit Hülfe der Erfahrung zu erwarten steht. Dabei müssen wir uns aber erinnern, daß Beide die Seele nicht aus Theilen konstruiren, noch Subjectives und Objectives dem Wesen nach trennen, sondern selbst bei der Kritik sie immer als Einfaches und der Sache Verwandtes (ὥςπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω δύ' ὄντε Pl.) vor Augen haben. Vgl. Plat. rep. 611. Ar. de anima. 3. 9. §. 1—3. und Trendl. ad h. loc.

[b]) de an. 2. 6. 2. λέγω δ' ἴδιον etc. ἀλλ' ἑκάστη γε κρίνει καὶ οὐκ ἀπατᾶται. etc. ib. 3. 3. 1—3. metaph. 191. Und anders kann es nicht sein: das Zeugniß jedes Organs ist wahr, denn es ist ja actu seinem Gegenstande assimilirt und sagt also nur, was es selbst ist. vgl. de anim. 2. 5. extr. ib. 3. 5. §. 1. So heißt b. Ar. δεκτικὸν τοῦ εἴδους zugleich εἶδος εἰδῶν. eth. Nic. 6. 1. πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς.

allgemeiner jede Sache ihre *οὐσία*, jede *οὐσία* ihre *συμβεβηκότα*, jede Thatsache ihre eigenthümliche Ursache, jede Wissenschaft ihr eignes Princip, ihre eigne Methode; und endlich jede *ἐνέργεια* ihre eigenthümliche *ὕλη*, und jede *ὕλη* ihre eigenthümliche *ἐνέργεια*. [a]) Eine jede Energie wirkt dann, sobald ihre Materie gegenwärtig ist, welche das Vermögen hat, das Werk jener Energie zu werden; jede Materie verlangt nach ihrer Energie, und jedes Wesen, in so fern es sowohl eine bestimmte Energie als ein bestimmtes Vermögen hat, verlangt nach deren Befriedigung. Immer greift dann eine Energie in die andre als ihre Materie ein „bis zu dem ewig und ursprünglich Bewegenden," dessen Wirksamkeit, sich selbst immer gleichbleibend, [b]) bis in die unterste, zufälligste Energie hinabreicht. metaph. 187, 185, 247. 15. Ueberall Doppelenergie, in die eine höhere Energie selbständig und vollendend eingreift.

So ist es nun auch mit den Organen der Seele, vom untersten an bis hinauf zum *νοῦς*. Jedes von ihnen, einem eignen Ganzen angehörig und einem bestimmten Theile des wirklichen Universums entsprechend, greift nach zwei Richtungen aus: nach seinem eigenthümlichen Gegenstande, der ihm mit gleicher Energie entgegenkommt, und nach den unter ihm stehenden Organen, deren Eigenthum es ihnen abnimmt und mit dem seinigen zu einem Ganzen vereinigt. Dieses gelangt so immer von einem Organ zum andern; ein jedes fügt ihm einen wesentlichen Bestandtheil zu, und so gelangt es endlich zum *νοῦς*, der ihm keinen neuen Theil hinzufügt, sondern nur nach dem Muster selbst (*κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι*) die letzte Vollendung giebt [c]) nach dem Muster, auf dasselbe und auf die Sache zugleich gerichtet, während diese einander entgegenkommen, und sich Eins ins Andre vor seinen Augen gestalten. Hier ist der Punct, wo das Muster sichtbar als Kriterium wirkt, denn sonst kann er

---

[a]) metaph. 167. 22. phys. 2. 2. de anima. 2. 2. extr., metaph. 170. 21. *ἐνέργεια ἀφωρισμένη* metaph. 182. Dieser entspricht als *ἴδιον* eine *ὕλη ἀφωρισμένη*.

[b]) als *ἐνέργεια ἡ τοῦ τετελεσμένου* (de an. 3. 7. §. 1.) und *ἀκινησίας* (eth. Nic. 7. 14. §. 8.)

[c]) *ὁ δὲ νοῦς ἓν ποιεῖ ἕκαστον*.

in der Ordnung der Theile ebenso sich irren, wie der Verstand und die Phantasie. *) Der Geist gelangt hier bei Aristoteles zu der höchsten Stufe, die sich noch unterscheiden läßt: zu dem, was die Sache wirklich ist, zum *τί ἐστι*, wie bei Plato zum Begriffe der *δικαιοσύνη*; und er entscheidet es nach dem *τὸ τί ἦν εἶναι*, wie Plato nach der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*. „Denn was ist denn das eigentlich Schaffende im Werdenden? offenbar nichts Andres als das Muster für Beide, für das Werdende und das Wirkende." (**metaph. 173. 26** sq.)

So kehren also bei Aristoteles durchaus dieselben Momente, dieselben einander entsprechenden Stufen des Wissens und des Seins wieder: Von der Thatsache, *εἶναι τί* Pl., *ἔστι τι, ὅτι ἐστί* Ar., geht bei Beiden der Geist aus und gelangt von da zur Bestimmung und Anerkennung des Wesens: *τί ἐστι ἡ δικαιοσύνη* Pl., *τί ἐστι, τί τὸ ὄν* Ar. (metaph. z. 1.), indem er von der Thatsache auf das Muster hinblickt (*ἡ ἰδέα* Pl., *τὸ τί ἦν εἶναι* Ar.) und in diesem die ursprüngliche Bestimmung der Sache erkennt, wie sie war, noch ehe sie ins Dasein trat. Nur sind von Aristoteles diese Momente überall mit der ächten Sprache des Begriffs ausgeprägt und, aus dem ethischen in das universelle Gebiet des Seins versetzt, auf ihren von selbst sich gebenden, unmittelbar verständlichen, einfachsten Ausdruck zurückgeführt — gleichsam von allem Zusatze (*πρόσθεσις*) gereinigt das Einfache (*ἁπλοῦν*) einfach bezeichnend. Gleich von vornherein zielt Plato auf den letzten und höchsten seiner Begriffe; dieser, so wie das Muster gehört ursprünglich dem Ethischen an und beide regieren von da aus das ganze Sein. *τί ἐστι ἡ δικαιοσύνη* fragt er, *ἔστι τι ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, das weiß er. Aristoteles dagegen hat das Universum vor Augen; er fragt überhaupt *τί ἐστι*; und weist auf den schöpferischen Grund, das Muster von Allem, was ist, mit dem Zeichen: *το τί ἦν εἶναι*. So übt also Aristoteles gleichsam eine universelle Gerechtigkeit; ein jedes Wesen hat für ihn

*) de anima. 3. 6. extr. *ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τί κατά τινος* (i. e. *συμπλοκή*,) *ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἴδιον ὁρᾷ*.

seinen eignen Werth schon dadurch, daß es ist, und was es ist, will er erkennen, um es anzuerkennen, es gewähren zu lassen und in seiner Eigenthümlichkeit nicht zu verletzen, die ja schon für sich gut und überhaupt das Beste ist, was einem Jeden werden kann. Daher sucht er auch den Begriff desselben nicht allein um des Musters, sondern auch um des vorhandenen Individuums willen: er wendet das ὅτι ἐστί nicht blos an auf das Muster, was von Plato allseitig und genügend geschehen war, sondern er vindicirt es nun auch der Sache, immer jedoch mit dem Vorbehalt der Priorität und Souverainität des Musters, in dessen Namen und Auftrag er die Sache eben gewähren läßt: „der Geist ist auf beide als auf seine eigenthümlichen Gegenstände zugleich gerichtet.“ [a]). Und zwischen beiden fordert er nun nicht blos ein reales Verhältniß, ein Continuum, wie Plato es andeutend that durch seine μέθεξις, κοινωνία, παρουσία; sondern er determinirt diese noch zu allgemeinen Bestimmungen zur ἐνέργεια und dringt überall auf eine wirksame Gemeinschaft des Musters mit den Dingen und der Dinge unter einander. [b]) Dieß ist der eigentliche Schauplatz der Thaten des Geistes, hier schaut er die Wahrheit seines Gegenstandes [c]) und in diesem sein eignes Wesen: [d]) die vollkommne Wirklichkeit des Denkens, wo es wie ein wohlvollbrachtes Werk seinem Muster entspricht, und mit der Welt, die nach demselben Muster vollbracht ist, zusammen stimmt als κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη.

Hiemit hat bei Aristoteles der νοῦς selbst vollbracht, er ist, wie Plato sagt, „aus der Welt, dem Werden, hervorgetaucht,“ hat sich von seinem Werke vollkommen abgelöst und betrachtet nun, wie vorher die Dinge, so jetzt sein eignes Wesen im Lichte des Musters [e]).. Er hat sich das Universum angeeignet und hiemit seinen eigenthümlichen Gegenstand, soweit er ihn suchte, gefunden. Mit ihm auf

---

a) Eth. Nic. 6. ὁ δὲ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα.

b) vgl. bes. metaph. 143. 25, 179. 7.

c) ὥσπερ τὸ ὁρᾷν τοῦ ἰδίου τἀληθές.

d) metaph. 249. 7. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς.

e) de anima 3. 5. §. 2. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦτ' ὅπερ στί. Vgl. Trendlb. z. d. St. vgl. metaph. 133. 12. ὅπερ γὰρ τί ἦν εἶναι, ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι.

allen Puncten in stetiger, wirksamer Verbindung stehend giebt (ἀποδίδωσι) und empfängt (ἀποδέχεται)[a]) er sein Eigenthum, und das ist auch Alles, was er zu sagen und zu geben vermag. Was er aber nicht suchte[b]) was ihm beim Suchen und Finden immer auf gleiche Weise als unausgesprochenes Kriterium seines Gegenstandes gegenwärtig ist, wie dem schaffenden Künstler das Ideal: auf dieses bleibt er immer auf gleiche Weise gerichtet. Dieß ist sein eigenthümliches Wohlverhalten (εὖ ἔχειν), gegen das Muster hin findet er sein eignes Maaß, auf das Muster hin weist ihn seine eigne Harmonie mit dem Wesen der Dinge, die unabhängig von ihm, noch ehe er an sie dachte, an ihn herantreten; an dieses endlich hält sich sein eigenthümlicher Glaube.[c])

Die eigenthümliche Thätigkeit eines jeden Geistes ist und bleibt also bei Aristoteles wie bei Plato die organisirende: die nach Einem Muster ein jedes Ding und jede Verrichtung mißt und schätzt in ihrem eignen Sein. Wenn wir nun bedenken, daß sie dieselbe auch als das Ziel der Praxis darstellten, so bietet sich uns hier noch die Frage dar: welchem Berufe des wirklichen Lebens, welchem Wirkungskreise Plato und Aristoteles die organisirende Thätigkeit des Geistes in ihrem ganzen Umfange als ἴδιον zuschreiben. Das anschaulichste, immer wiederkehrende Beispiel dafür ist der Künstler; in dessen Werkstatt sind beide förmlich zu Hause, in ihr stehen sie als Denker und Lehrer. Von der Werkstatt des Künstlers

---

a) metaph. 249. 8. — κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· — τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς.

b) siehe oben οὐδὲ ζήτησις. οὐδὲ δίδαξις. Eth. Nic. 6. 8, met. 122. 10. Eth. Nic. 1. 6. Hier heißt es: „alle Wissenschaften suchen ein Gut — παραλείπουσι δὲ γνῶσιν αὐτοῦ. Was würde aber auch die Anschauung der Idee zur Erkenntniß einzelner Güter helfen (τί ὠφεληθήσεται — ὁ τὴν ἰδέαν αὐτὴν θεασάμενος;)? Der Arzt z. B. zielt ja auf τὴν τοῦδε ὑγίειαν. Allerdings, heißt es weiter, gilt es das Gut des Einzelnen, aber die entsprechende Hülfe (βοήθημα εὔλογον) dabei ist doch die Bekänntschaft mit dem Guten selbst: οἷον παράδειγμα τοῦτ' ἔχοντες μᾶλλον εἰσόμεθα καὶ τὰ ἡμῖν ἀγαθά· κἂν εἰδῶμεν, καὶ ἐντευξόμεθα αὐτῶν."

c) topic. 1. 1. ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων, ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν etc.

aus weisen Beide unmittelbar auf die Werkstatt des Geistes, wie sie auf dem Schauplatze des Lebens und des Universums sich darbietet; die künstlerische Anschauung war ihnen als Griechen gemeinsam und sie setzen sie bei Jedem, der ihre Lehre verstehen will, voraus. So führt uns Plato im Timäus in die Werkstatt des Weltbaumeisters, und Aristoteles ladet uns mit Heraklit's Worten ein, in die Werkstatt der Natur einzutreten und hier den Geist (τὸ θεῖον) schaffen zu sehn.[a]) „Auf das Muster blickend, sagt Plato, arbeitet der Künstler, aber das Muster selbst macht er nicht.[b]) Von ihm gewinnt er den richtigen Glauben an die Tüchtigkeit seines Werkes, von ihm die Wissenschaft zu dessen Beschaffung und Gebrauch."[c]) „Die tüchtigen Künstler arbeiten, wie wir sagen, auf das Muster blickend und die Tugend, wie auch die Natur, zielen auf dasselbe hin."[d]) (Ar. Eth. Nic. 2. 6.). Aber der Künstler ist nicht ἱκανός; sein Bild erreicht nie das Ideal, und sein Ideal ist noch nicht das absolute Muster des Geistes selbst. Das Werk bleibt noch außerhalb seines Geistes in einem Andern, und zwischen dem (secundären) Ideal und dem ersten Muster stehn noch die Dinge selbst in ihrer eigenthümlichen Realität und Wirksamkeit.[e]) Diese steht dem Muster zunächst und ihr erst ist das Ideal des Künstlers nachgebildet, der dann bei dessen Nachahmung stehen bleibt, wenigstens über dasselbe nicht hinausstrebt. Der Geist

---

a) vgl. Leibnitz opp. ed. Erdm. pag. 143.

b) rep. 596. B. οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν, ὅτι ὁ δημιουργὸς πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ. — οὐ γάρ που τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν. Ebenso Ar. met. 142. 18—20.

c) rep. 601. E.

d) Arist. braucht sehr oft Beispiele aus der Mathematik, s. oben S. 101. Aber auch diese, sowie ihr Name (τά ἐξ ἀφαιρέσεως s. oben S. 97. c) weisen wieder auf die Kunst zurück als auf das anschaulichste Beispiel. Aus der Kunst entwickelte sich überhaupt bei den Griechen in natürlicher Folge die Wissenschaft: zuerst aus der bildenden Kunst die Mathematik, dann aus dieser und aus der unterdeß entstandenen Naturkunde die Philosophie. Vgl. Trendelberg ad Ar. de an. pag. 478. und dessen Elem. log. Ar. 2te Ausg. S. 79.

e) ib. 597—598. Ar. Eth. Nic. 6. 2. und 4. metaph. 139—143. Plato spricht vom Künstler als dem εἰδώλου δημιουργός, ὃν δὴ μιμητὴν ὡρισάμεθα rep. 599. D.

aber, wenn er auch nach der Analogie des Künstlers wirkt und in diesem alle Momente seiner eigenthümlichen Thätigkeit anschaulich für Jeden entfaltet, [a]) wirkt doch „auf andre Weise;“ er hat dieselbe zwiefache Richtung, aber seine Gegenstände sind andre: sie liegen in der Verlängerung der beschränkten Richtung des Künstlers, dessen Gegenstände sie mit umfassen. Er richtet sich, statt auf ein abgeleitetes, auf das ursprüngliche Muster, statt auf einen ihm nur zufällig angehörigen, auf den ihm von Hause aus eigenthümlichen Gegenstand, und statt nur äußerlich nachzuahmen und nie fertig zu werden, vollbringt er hier sein Werk von innen heraus, innerhalb der dem Muster entsprechenden Grenzen.

Diese, alle übrigen Geschäfte umfassende Wirksamkeit des Geistes sahen Plato und Aristoteles jeder in einem bestimmten Wirkungskreise verwirklicht. Für Plato war das Product der Zusammenstimmung beider Welten der Staat, für Aristoteles die energische Wissenschaft; für jenen war der Staat, für diesen die durchdachte Welt (als Wissenschaft) der eigenthümliche und befriedigende Wirkungskreis des Geistes, der Schauplatz seiner Thaten. Den Staat umfaßt als eigenthümlichen Wirkungskreis nach Plato derjenige, der die Gerechtigkeit übt und das Verwandte durch das Verwandte erhält; die lebendige Wissenschaft nach Aristoteles derjenige, welcher einem Jeden Rechenschaft zu geben (*λόγον ἀποδιδόναι*), jedem Dinge sein eigenthümliches Wesen zuzuerkennen (*οὐσίαν ὡς ἴδιον ἀποδιδόναι ἑκάστῳ*), von Jedem zu sagen vermag, was es ist

---

[a]) s. die arist. Begriffs-Sprache oben S. 150. Vgl. besonders Ar. metaph. 140. 1 – 20. Hier sagt Arist., indem er auf den Arzt zeigt, der die Gesundheit hervorbringen will und eben die Momente ihrer Entstehung durchdenkt: *καὶ οὕτως νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο, ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν*, nämlich das erste Mittel, auf welches dann nach einander *τὰ μεταξύ* folgen, bis mit dem letzten der vorgebildete Begriff der Gesundheit (*ἡ ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος*) selbst eintritt. Das eigentliche Denken aber, heißt es dann weiter, läßt seinen Gegenstand unmittelbar nach seinem Muster aus dem Princip hervorgehn und endigt damit, womit der Künstler anfängt. Vgl. Trendelnburg Log. Unters. 2r Band S. 23. Hier heißt es, mit Rücksicht auf die hieher gehörige Stelle Ar. Eth. Nic. 3. 5, „Das Erkennen und das Hervorbringen stehen in einem Gegensatz“ ꝛc.

und wozu es da ist (*τί ἐστι, διότι λέγει*). Daher ist denn bei Plato der höchste Repräsentant des menschlichen Geistes im practischen Leben der vollkommene Staatsmann und Herrscher, bei Aristoteles der vollkommene Lehrer. Bei jenem hat der Herrscher das vollkommene Exemplar des Staates in sich selbst; [a]) als Muster eines jeden Mannes vermag er sich in eines jeden eigenthümlichen Character zu versenken, ihn zu durchschauen [b]) und ihm danach sein eigenthümliches Gut als Antheil am Guten zuzumessen (*ἀποδιδόναι*). Aus seinen Händen empfängt die Menschheit das Gute, das ihm für sie von der Idee des Guten, vom Muster her unmittelbar zufließt. [c]) Bei Aristoteles empfängt sie es aus den Händen des Lehrers, der von jedem Dinge und jeder Thätigkeit ein Gut als Ursache angiebt (*ἀγαθόν τι — αἰτίαν λέγει*) und in welchem das Eigenthümlichste der Wissenschaft, die Lehrbarkeit (s. oben), zur Wirksamkeit kommt. „[d]) So glauben die Lehrenden, indem sie auf den Wirkungspunct, auf einen Denkenden in seiner Selbstthätigkeit, [e]) hinweisen (*ἐνεργοῦντα ἐπιδείξαντες*), das Ziel der Wirkung aufgewiesen und ihren eignen Zweck erreicht zu haben (*ἀποδεδωκέναι*), auf ähnliche Weise, wie die Natur. Wenn das nicht so geschieht, so wird es ungewiß bleiben, ob die Wissenschaft wirklich drinnen ist in der Seele, oder nur außen (ohne daß die Seele etwas von der Wirksamkeit der Sache erfährt. [f]) Das

---

[a]) rep. 591. E. *ἀποβλέπων γε πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν καὶ φυλάττων, μή τι παρακινῇ αὐτοῦ τῶν ἐκεῖ —, οὕτω κυβερνῶν* etc.

[b]) rep. 577. A. *περὶ τῶν ἀνδρῶν κρίνειν ἐκεῖνον, ὃς δύναται τῇ διανοίᾳ εἰς ἀνδρὸς ἦθος ἐνδὺς διιδεῖν καὶ μὴ καθάπερ παῖς ἐκπλήττεται ἔξωθεν ὁρῶν —, ἀλλ' ἱκανῶς διορᾷ.*

[c]) rep. 590. D. al.

[d]) Ar. metaph. 186. 29 sq.

[e]) so thut es z. B. Arist. in metaph. 189, 24 sq.

[f]) *εἰ γὰρ μὴ οὕτω γίγνεται, ὁ Παύσωνος ἔσται Ἑρμῆς. ἄδηλος γὰρ καὶ ἡ ἐπιστήμη, εἰ ἔσω ἢ ἔξω, ὥςπερ κἀκεῖνος.* Ueber diesen Pauson sagt der Scholiast (vgl. Schol. ad Ar. met. ed Brandis pag. 233.): *οὗτος ὁ Παύσων ἑρμογλύφος ὢν πεποίηκεν ἔν τινι λίθῳ τὸ τοῦ Ἑρμοῦ εἶδος, καὶ ἑωρᾶτο ἐν τῷ λίθῳ ὁ Ἑρμῆς· εἴτε δὲ ἐκτὸς ἦν τοῦ λίθου εἴτε ἐντός, οὐ δῆλον ἦν* etc. Arist. sagt also: die Seele des Lehrers müsse dem Lernenden förmlich durchsichtig sein, der Unterschied von

Werk ist nämlich das Ziel und der Zweck (des Wirkens, Werdens und Lehrens); aber die schöpferische Thätigkeit ist das Werk." Also Fortpflanzung aller organischen Thätigkeit der Dinge in der Seele und Vollendung der Intentionen der Dinge durch Theilnahme der Seele an ihren Zwecken, Weckung ihrer eigenthümlichen schöpferischen Kraft durch Ueberlieferung: das ist das Werk des Lehrers.

Wir sehen also, daß der Herrscher des Plato und der Lehrer des Aristoteles, beide nur Künstler sind in einem höhern, absoluten Sinne: Künstler, denen ihr Stoff, die menschliche Seele, immer zu Gebote steht, die sich immer derselben Gunst und Gegenwart ihres Musters erfreuen, und deren Werk endlich auf ihren bloßen Impuls mit eignem Leben nach demselben Muster sich entfaltet und mit ihnen gemeinsam dieselbe Richtung einschlägt. Und so kommen auch beide höchste Gattungen von Künstlern in ihren Functionen einander entgegen und gehen zuletzt ganz in einander über. Bei Plato ist die erste und einzige Verrichtung, zu welcher der Wächter des Staates sich herabläßt, die Function des Lehrers; [a]) bei Aristoteles ist das zweite Eigenthümliche der Wissenschaft (nächst der Lehrbarkeit) die

---

Innen und Außen müsse gänzlich verschwinden durch die bloße ergreifende Gegenwart des schaffenden Geistes, wie es bei der Natur der Fall sei und bei jedem vollendeten Kunstwerke, wo es Einem nicht noch einfallen dürfe zu fragen, ob das, was man sehe, etwa drinnen stecke und durchscheine, oder äußerlich aufgetragen sei. Vergl. oben S. 87, und hiezu d. Göth. Epigr.

„Nichts ist innen, nichts ist außen,
Denn was drinnen, das ist draußen." ꝛc.
„Denn das ist der Natur Gehalt,
Daß außen gilt, was innen galt."

„Was freut denn Jeden? Blühen zu sehn,
Was von innen schon gut gestaltet.
Außen mag es in Glätte oder Farben gehn,
Es ist ihm schon vorangewaltet."

Aehnlich ist bei Arist. der Ἑρμῆς ἐν λίθῳ das erste und oft wiederkehrende Beispiel für ἐνέργεια und δύναμις. Erstere ist bei ihm das voranwaltende παράδειγμα, welches zugleich den noch latenten Entwurf als volle Gestalt ins Dasein hervortreibt. Vgl. Leibnitz opp. pag. 196.

a) vgl. das ganze 7te Buch d. rep.

Herrscherwürde.[a]) Beide tauschen also ihre Functionen gegen einander aus: der Herrscher, um zu herrschen, wird Lehrer, und der Lehrer, um die Zwecke zu bestimmen und die letzten Ursachen zu erforschen, zieht sämmtliche Wissenschaften und alles Leben in den Dienst einer ersten, welche dasjenige sammelt, was jene aus dem Leben ihr zuführen, und es auf sein Maaß zurückführt. Und so sind denn auch die letzten Folgen für den zur organisirenden Thätigkeit gelangten Geist bei Plato und Aristoteles dieselben, nämlich die Freiheit. Bei Plato empfängt unmittelbar vom Muster der Herrscher, und von diesem ein jeder Theil des Staates, was ihnen gemäß, eigenthümlich ist, was ihnen genugthut;[b]) einem Jeden fließt von selbst sein eigenthümliches Maaß des Guten zu durch den wirksamen Begriff der Gerechtigkeit, die Jedem das Seine giebt und sein Maaß erhält. Bei Aristoteles ist die energische Wissenschaft, die in alle Zwecke eingreift und alle Intentionen zum befriedigenden Ziele fördert, die allein freie und freimachende.[c]) Diese Allgemäßheit und Allgenugthuung ist dann die Quelle der eigentlichen Lust am Schaffen und Schauen, der eigentlichen Freude und Leichtigkeit des Daseins, des innigen Behagens[d]) für das Ganze und alle Glieder des Ganzen, für die Glieder des Staates bei Plato, für die Träger der energischen Wissenschaft bei Aristoteles. Die gemeinsame Bedingung aber und der Anfang der Gerechtigkeit, des Staates, des Herrschers bei Plato, des Begriffs, der Wissenschaft, des Lehrers bei Aristoteles, der Freiheit und Allgemäßheit bei Beiden ist und bleibt die gemeinsame Richtung Aller auf das Muster: *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ τί ἦν εἶναι.*

Daher ist die Art und Weise, wie nach der Ansicht unsrer beiden Denker die Seele zur organisirenden Thätigkeit des Gei-

---

a) metaph. 7. 18. *ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκά ἐστι πρακτέον ἕκαστον.* ib. 6. 27. — *καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον σοφίαν.*

b) *τὰ προσήκοντα, κατ' ἀξίαν, τὸ ἴδιον, τὸ ἱκανόν.*

c) vgl. metaph. 8. 9 sq.

d) *διαγωγή, ῥᾳστώνη.* Eth. Nic. 10. 7. extr. *τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐσθ' ἑκάστῳ.*

stes gelangt und in jedem Acte sich als solcher manifestirt, durchaus dieselbe. Daß die Seele ursprünglich auf das Muster gerichtet sei und nicht dieses suche, sondern nur das, was diesem gemäß und ihr als Eigenthum bestimmt sei, daß die Seele jedes Ding so, wie es sich selbst dem Urbilde gemäß innerhalb seiner eigenthümlichen Grenzen gestaltet, anschaue und in eigner unmittelbarer Vergleichung der Anschauung mit dem Muster den Gegenstand wirklich erkenne: davon gingen beide aus. Jeder Erkenntnißact und jeder sittliche Act hatte ihnen zwei Objecte, die der Seele vermöge des ihr eigenthümlichen Glaubens (αὐτῇ καθ᾽ αὑτὴν αὐτὰ καθ᾽ αὑτὰ πιστά) unmittelbar gegeben waren: den besondern realen Gegenstand, und den idealen, das Muster. Jeder Erkenntnißact (und jeder sittliche wie jeder künstlerische) bestand ihnen aus zwei Elementen: aus dem realen Anschauungsacte des besondern Gegenstandes, und aus dem idealen Vergleichungsacte desselben mit dem Muster. Diesen von jenem zu unterscheiden und dem Bewußtsein so nahe als möglich zu bringen: darauf sind alle ihre methodischen Forschungen (ὁδοὶ und μέθοδοι) gerichtet, von da gingen sie mit absolutem Selbstvertrauen auf die Ueberwindung der Materie aus, die in demselben Maaße, als die Erfahrung fortschritt, dem absoluten Erkenntnißacte des Geistes sich ergeben mußte; von da, wußten sie, kam dem Geiste das stille Bewußtsein seiner Macht, die klare, besonnene Bestimmung seiner jedesmaligen Schranke.

Aber jenen Vergleichungsact zur förmlichen Evidenz zu bringen, ihn wie sonst die Thaten des Geistes an den Tag zu legen, das vermochten sie nicht. Das Muster war ja in jedem Acte der letzte unausgesprochene Entscheidungsgrund des urtheilenden Geistes, der Vergleichungsact geschah immer stillschweigend im Schooße des Geistes selbst, und nur das Resultat desselben, das Urtheil selbst, wurde ausgesprochen. An dieses ausgesprochene Resultat des innerlich Geschehenen knüpften sie an und zogen von ihm aus eine Linie in gerader Richtung durch die Reihe der Entscheidungsgründe bis zur letzten und höchsten Instanz, die dem Geiste die Entscheidungen eingab. Hiemit war der Seele die Richtung auf das Muster bezeichnet, und sie mehr und mehr darin zu befestigen, sie mehr und mehr

auf den Punct hinzudrängen, von wo ihr einzig Befriedigung werden konnte, ihren Blick nach dieser Richtung zu schärfen: das war es, was sie einzig erreichen konnten und wollten. Das Urtheilen selbst ging natürlich auch ohne dieß von statten, soweit es nöthig war zum unmittelbaren Gebrauch, und die Philosophie nach Plato, oder die *σοφία* nach Aristoteles war dabei, wie sie gern zugestehn, sehr wohl zu entbehren; aber jene entschlossene Haltung des Geistes im Kampfe mit der Materie und die fortschreitende Ueberwältigung derselben, die konnte der Seele nur von dem entschlossenen Fortschreiten in jener Richtung kommen und dazu bedurfte sie des belebenden Glaubens an das allgegenwärtige Muster. Dieser Glaube ist es denn auch, den sie dem schwankenden Lehrlinge einschärfen, während sie rastlos thätig sind, ihm die Aussicht auf das Muster hin frei zu machen.

Daß sie übrigens die erste freie und volle Aussicht auf das Muster, die erste siegende Gewißheit desselben in dem Momente, wo der Geist zum erstenmale bei sich selbst jenen Vergleichungsact vollzieht, daß sie den obigen Unterscheidungsact einen *τρόπος*, und zwar einen *ἄλλος τρόπος*, *ἕτερος τρόπος* nannten, war natürlich, es war die Folge der Art und Weise, wie sie als Griechen unter Griechen die Welt anschauten. Sie stellten sich zu ihren Schülern auf den Standpunct der Vorstellung, auf den allen Griechen gemeinsamen Standpunct des Künstlers, von dem sie selbst ausgegangen waren. Hier mußte es jedem, der zum erstenmale nach langer Betrachtung diese doppelte Richtung des Geistes, erst am Künstler, dann am Geschäfts- und Staatsmanne, endlich am Denker wahrnahm, vorkommen, als wende sich mit Einemmale die Seele und richte sich auf. Das ganze Bewußtsein mußte sich verwandeln, und eine neue Gestalt annehmen; es mußte, wie wir in ähnlichen unbedeutendern Fällen sagen, „erwachen — beim Silberblick des Geistes." Der verworrene Anschauungsstoff (*τὰ συγκεχυμένα*) mußte sich entfalten, im Lichte des Musters das Eigenthümliche hervortreten, das Verwandte zusammengehn, das Fremdartige sich sondern; alles frühere Hinundherwenden, alles weitere Vergleichen mußte bei dieser letzten Wendung und einzigen Vergleichung ein Ende haben, und es läßt sich behaup-

ten: hätte die Energie des Aristoteles solche Diadochen gehabt, wie die des Plato einen an Aristoteles hatte, die ganze Masse der Abstractionen und Reflexionen, die man später für einen nothwendigen Zwischenact zwischen Erkennen und Anschauen ansah, wäre für immer aus der Philosophie ausgeschlossen oder eine bloße *γυμνασία*, ein heitres Vorspiel geblieben, und der ganze Reichthum der Empirie wäre uns jetzt nicht eine Last, sondern eine Lust. [a])

Dieß Alles jedoch im Besondern zu erhärten: würden wir jenen Lehrern durch ihre ganze Methode nachgehn müssen; davon ist aber unsre gegenwärtige Aufgabe gesondert. Wir halten uns hier nur an die genugsam nachgewiesene Thatsache:

Plato und Aristoteles lassen den Erkenntnißact, mögen sie ihn nun auflösen oder im Ganzen betrachten, immer als **Anschauungsact** gelten und bestätigen so als Denker den Ausspruch des Dichters:

„Alles Wahre zuletzt wird nur gebildet, geschaut."

---

[a]) Doch sind wir auch so nicht gefährdet, denn geradeso, wie es gekommen ist, zeugt es von dem Geiste des Aristoteles, welcher der Wissenschaft nicht allein ihre eigenthümliche Form, sondern auch den Proceß ihres Wachsthums vorschrieb:

soph. elench. 34. *Τὰ δὲ ἐξ ὑπαρχῆς εὑρισκόμενα μικρὰν τὸ πρῶτον ἐπίδοσιν λαμβάνειν εἴωθε.* — *Οἱ μὲν γὰρ τὰς ἀρχὰς εὑρόντες παντελῶς ἐπὶ μικρόν τι προήγαγον· οἱ δὲ παραλαβόντες παρὰ πολλῶν οἷον ἐκ διαδοχῆς τῶν κατὰ μέρος — πολλοὶ πολλὰ συνενηνόχασι μέρη. Διόπερ οὐδὲν θαυμαστὸν, ἔχειν τι πλῆθος τὴν τέχνην.* Dazu **phys. 1. 1.** — *ὕστερον δὲ ἐκ τούτων (τῶν συγκεχυμένων μερῶν) γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα, καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα.* **de generat. animal. 1. 2.** *δεῖ δὲ νοεῖν ὅτι μικρᾶς ἀρχῆς μετακινουμένης πολλὰ συμμεταβάλλειν εἴωθε τῶν μετὰ τὴν ἀρχήν.*

Aristoteles hat also fortgewirkt und vielleicht am meisten gerade da, wo man ihn am wenigsten suchen sollte.

Schluß.

Hier entlassen uns nun beide Denker, nachdem sie bis hieher wegbahnend und vorzeichnend uns nach sich gezogen haben; aber sie entlassen uns *frei*, wie jeder schaffende Geist den nachschaffenden wahrhaft frei macht. Was wir von ihnen als unser Eigenthum davongetragen haben, das gebietet uns nun mit der fortwirkenden Energie der Geber, in der Richtung ihres vorwärtszeigenden Princips einen Blick durch die Zeiten herab in die Gegenwart und Zukunft zu werfen.

Ueberblicken wir daher, um die Richtung des Blicks zu befestigen, noch einmal kurz den *kritischen Gang* des Aristoteles, die *eigne Fassung* des Princips durch ihn und endlich seine *Gemeinschaft mit Plato*. Schon bei der Darstellung wären diese drei Punkte nicht ohne gewaltsame Trennung von einander abzulösen gewesen, denn sie verhalten sich zu einander fast wie drei verschiedene aber gleichzeitige und wechselwirkende Anläufe nach demselben Ziele; um so ohnfehlbarer wird sich bei ihrer Zusammenfassung ihr Gemeinsames, *das Capitalziel*[a]) des Aristoteles ergeben.

Die Sophisten hat er fixirt auf das *τόδε τι καὶ ὡρισμένον*. Er hat sie an den *κόσμος* und an die anschauliche Ordnung (*τάξις*) des Ganzen und der Theile gewiesen, um ihren Blick auf das Ruhende in der Bewegung, auf das Bleibende in der Veränderung zu richten: kurz auf „das, was dem organischen Ganzen gemäß ist, nämlich das Herrschende und das Beherrschte.“ In dieser Sprache erkannten wir sogleich den Platoniker,

---

[a]) cf. metaph. 164. 20. *συναγαγόντας τὸ κεφάλαιον τέλος ἐπιθεῖναι.*

welcher die ἄλογος τριβή, das ἄνω καὶ κάτω μεταβάλλειν der Sophisten, wie es Plato genannt hatte, zur Ruhe und zum Stehen bringt. Wir versicherten uns dessen noch durch sein Schlußwort an die Sophisten, durch welches das, was dem Organismus der Dinge gemäß ist, bestimmter erklärt wurde und worin der Platoniker unverhüllt hervortrat: πάντα γὰρ γιγνώςκομεν κατὰ τὸ εἶδος.

Das platonische εἶδος aber war noch ein verhülltes, latentes, ein ἄδηλον,[a]) τοιόνδε, noch kein determinirtes, der Erkenntniß zugängliches τόδε τι, also noch nicht bewährtes, durch die That anerkanntes Eigenthum des Geistes. Es hatte noch nichts über die Materie vermocht und erschien, wie diese, als δύναμις, die des Rufes ins Dasein harrt: ὅταν δέ γε ἐνεργείᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν (sc. ἡ ὕλη.).[b]) Es präsentirte sich nur als „Eines schlechthin." Das soll es aber sein nicht blos für sich selbst, sondern es muß sich auch als Ursache der Einheit jedes Wirklichen erweisen (μετὰ τῆς αἰτίας εἶναι) durch Eingreifen in dessen Bewegung und durch Herrschaft über Gedanken und Sprache. Dies war es dann auch, „was Plato sagen wollte und was sie Alle suchten." So führt denn Aristoteles an das εἶδος das τόδε τι heran und setzt jenes in die Herrschaft über dasselbe ein, vindicirt ihm durch die That die Priorität und Idealität des Musters und giebt dem Unaussprechlichen das symbolische Zeichen: τὸ τί ἦν εἶναι. Durch dieses ward die Thatsache, daß es da sei, „verständlich" ausgesprochen, und die Richtung, in welcher es von der Wirklichkeit aus gesehen erscheine, ohnfehlbar festgestellt.[c]) Jetzt hatte der menschliche Geist seine

---

[a]) metaph. 171. 27. τὸ δ' ὡς εἶδος ὁ λόγος, ἀλλ' ἄδηλος, ἂν μὴ μετὰ τῆς αἰτίας ᾖ ὁ λόγος.

[b]) ib. 186. 26.

[c]) ganz ähnlich stand Leibnitz zur Philosophie seiner Zeit: opp. pag. 124. Il falut donc rappeller et comme réhabiliter les formes substantielles, si decriées aujourd'hui; mais d'une maniére, qui les rendit intelligibles, et qui séparat l'usage, qu'on en doit faire, de l' abus, qu'on en a fait. — Aristote les appelle Entelechies premiéres. Ueber diesen rechten Gebrauch des Princips erklärt sich Leibnitz vielfach, besonders entscheidend in der gleich dar=

Aufgabe begriffen: wußte er von Plato, was er nicht suchte, so wußte er von Aristoteles nun auch, was er suchte: das Muster zu verwirklichen, der Erscheinung als vorliegendem Entwurfe das Muster einzubilden, die Kluft zwischen beiden, die ihm von der Gottheit freigelassen war, auszufüllen durch sein Werk, die nachschaffende Wissenschaft. Diese hat nun ihren unmittelbaren Anfang und ihr ursprünglich gesetztes Ziel. Zwischen beiden zeichnet sich der Geist seinen Weg vor; von beiden Endpunkten her zugleich aussetzend und sie beide zugleich als Ziel im Auge habend, geht er von einem zum andern wirkend auf und ab: zwischen den beiden Endpunkten seines Wirkens [a]) sich bewegend wie zwischen den Terminis eines Urtheils, die er vermittelt, vollzieht er in Einem den doppelten Entwurf der Wissenschaft und des Alls; [b]) den Einen von beiden Anfängen aufgehoben, und ihm steht die Unendlichkeit offen (*εἰς ἄπειρον βαδίζει*), er greift ins Leere (*εἰ δὲ μὴ τὸ ὅτι δῆλον, οὐθὲν ζητεῖ. ἄνευ γε τούτου (τοῦ τί ἦν εἶναι) τὸ ζητεῖν μηθέν ἐστι ποιεῖν*). [c]) So schafft er sich aus dem Stoffe, den ihm das Muster und die Welt der Erscheinung bieten, in der Wissenschaft einen eignen Körper; dieser ist dann seine *οἰκεία ὕλη*, und der fortwirkende Lebenspuls desselben, der

---

auf folgenden Stelle: mais comme l'ame ne doit pas être employée pour rendre raison du detail de l' économie du corps de l' animal, je jugeai de même qu'il ne faloit pas employer ces formes pour expliquer les problêmes particuliers de la Nature, quoiqu' elles soient nécessaires pour établir de vrais principes généraux. Er spricht dieß zu den Cartesiens und den philosophes modernes trop. materiels, die ihm auf beiden Seiten gegenüberstanden (pag. 143 u. 144), und man sieht: er will dieselbe Richtung auf das Muster, wie Pl., und denselben positiv-kritischen Gebrauch desselben bei Erklärung der Thatsachen, wie Arist. (vgl. oben S. 126—128.) Ihm hatte die reichste Erfahrung dies bereits bestätigt.

a) Eth. Nic. 6. 11. *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα. -- αἴσθησιν· αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.* anal. post. 1. 31. *οὐδὲ δι' αἰσθήσεώς ἐστιν ἐπίστασθαι.* Eth. Nic. 6. 8. *ὁ δὲ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος.* S. oben pag. 126.

b) cf. anal. post. 2. extr. s. oben pag. 30. *πεπερασμέναι ἄρα εἰσὶν αἱ ὁδοί* etc.

c) s. oben pag. 126.

eigenthümliche Act des ihn beseelenden Geistes ist der Erkenntnißact, der eigenthümliche Lebensproceß ein fortschreitendes Entwerfen, und zwar ein Nachentwerfen und Ausführen des Entworfenen, bis das Werk in sich selbst ein Continuum ist und jegliches Wesen an seinem Platze stehend in dasselbe aufgenommen.

Hier schaltet dann der Geist ohne Fehl und aus reiner Lust am Schaffen und Schauen wie der Freie in seinem Eigenthum. [a]) In jedem seiner Entwürfe ist er selbst als die Vollendung und das Vollendete gegenwärtig, [b]) wie ihm selbst immer das Muster, und jeder Zug, den er thut, giebt Zeugniß von des Geistes, und dieser wieder von des Musters Gegenwart. Wo ein Wesen sich regt, da ist er; wo er ist, da ist das Muster, und wo das Muster ist, da ist ein Geist, der nach ihm schafft und es verwirklicht. Der Geist ist so das lebendige Muster selbst, wie der Richter das lebendige Recht, [c]) der Künstler das lebendige Ideal, der Lehrer die lebendige Wissenschaft, der Arzt die lebendige Gesundheit: er ist der erste Diener und Vollstrecker des Musters, dessen lebendiges, von ihm beseeltes Werkzeug: [d]) der eigentliche Hebel seiner Kraft, die Form aus der Materie ins Dasein hinein und zum Muster hinanzuheben. Von dem Muster empfängt er sein eignes Maaß an Wesenheit und nach ihm theilt er jedem Dinge sein eigen-

---

[a]) ein Gleichniß, das Ar. selbst mehrmals braucht. vgl. metaph. 266. 9—16.

[b]) *ἡ γὰρ ἐνέργεια τὸ ἔργον.*

[c]) Eth. Nic. s. 4. *ὁ γὰρ δικαστὴς βούλεται εἶναι οἷον δίκαιον ἔμψυχον.* Vgl. Leibnitz opp. pag. 128. Tout esprit étant comme un monde à part. (et „comme s'il n'existoit rien que Dieu et il"), suffisant lui-méme; indépendant de toute autre creature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers - en vertu de ses propres loix.

[d]) Ar. de an. 3. 8. §. 2 *καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν.* vgl. Trendlbg. ad h. l. Eth. Nic. 8. 11 *ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον· τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δοῦλος,* wie die Körperwelt Maschine: de an. 2 4. 5. *πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα -- ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα.*

thümliches Maaß an Wesenheit zu; jede Thatsache der Erscheinung giebt ihm, als ein Entwurf nach dem ihm bekannten Muster, Nachricht von einem entwerfenden Geiste, und selbst mit entwerfend giebt er dem andern Geiste Nachricht von sich selbst: „*wie spricht ein Geist zum andern Geist.*"

So ist des Geistes letzte und eigenste Thätigkeit: *sich offenbaren.* Was er auch thue, er offenbart etwas (*δηλοῖ τι*) und hat einen andern Geist vor sich, dem er *sich zu erkennen giebt.* Der Erkenntnißact ist zugleich Offenbarungs- und Vernehmungsact; sich nicht offenbaren ist für ihn nicht sein und er kann nicht erkennen, ohne sich zugleich zu erkennen zu geben. Die *Materie* ist das bloße Medium, das *Tausch- und Offenbarungsmittel der Geister,* wie es das *Wort* ist für den *Gedanken,* der *Leib* für die *Seele.* [a]) Wie die Seele den Leib sich bildet als Organ, um damit fremde Organe zu fassen und andern Wesen zu erscheinen, so legt der Geist in jeden Theil der gesammten Materie einen Gedanken und überläßt es schweigend einem andern Geiste, ihn zu enthüllen und in ihm durch Aneignung den verwandten Geist zu erkennen.

Der wirkliche *Einklang der Geister* in diesem Verkehre ist ihnen dann die Thatsache der gemeinsamen Abstammung von Einem absoluten Geiste: *ὁ θεός,* von dem Muster selbst, [b]) dem sie alle als *θεῖοι* verwandt sind, dem gegenüber aller Unterschied zwischen ihnen verschwindet. Wenn von diesem dann der erste Impuls und der Rhythmus aller Offenbarung ausgeht und im Laufe des Verkehrs einem jeden Geiste alle Offenbarungen zu Theil werden, so daß einem jeden als Göttlichem alles Göttliche als Gemeingut und *Gemeinwesen* einverleibt wird: so möchte

---

[a]) anal. post. 1. 10. *ὥσπερ ἀκούειν* (*τοὺς ὅρους*). — *τὸν ἔσω λόγον. οὐ γὰρ πρὸς τὸν ἔξω λόγον, ἀλλὰ πρὸς τὸν λόγον ἐν τῇ ψυχῇ,* für den der Laut (*τὰ ἐν τῇ φωνῇ*) oder das Wort (*ὁ ἔξω λόγος*) das Tauschmittel ist (*ξύμβολον* de interpr. 1.), wie der Leib das Offenbarungsmittel der Seele. Vgl. Deinhardt: der Begr. d. Seele mit Rücksicht auf Arist. Schulprogr. v. Wittemberg 1840.

[b]) Vgl. oben pag. 89, wo Gott heißt *αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα,* und metaph. 249. *οὐσία ἀΐδιος καὶ ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεως* i. e. *τὸ τί ἦν εἶναι.* Vgl. Trend. ad Ar. de an pag. 192.

uns hierin das Verständniß jener so offenbaren als geheimnißvollen Worte des Aristoteles eröffnet sein:

de gener. animal. 2. 3. λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι [a]) καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

Von da an, fahren wir in der Richtung des Aristoteles fort, wird das Göttliche auch weiter sich vernehmen lassen von denen, die es suchen, und so wird durch Zusammenwirken der einzelnen Geister im Laufe der Zeit das ganze Werk dem göttlichen Geiste gemäß vollendet werden. Denn nicht werden die Principien immer andre und andre, etwa so, wie der blos practische Mensch und der Empiriker seine Maximen ändert: der philosophirende Geist schaut vielmehr in die Zeiten und entlehnt von den Zeiten die Entwürfe, die er ein Stück weiter bringt und dann wieder als Entwurf der Nachwelt überliefert. Immer ist es derselbe ursprüngliche Geistestypus, der durch alle Geister hindurch wirkt, immer derselbe Erkenntnißact, den sie alle vollziehen. Dadurch, daß sie ihn enthüllten, durch diese gemeinsame Lehre wurden Plato und Aristoteles Lehrer der Menschheit für alle Zeiten. Ihr beiderseitiger Antheil daran ist aber, wie uns nun genugsam einleuchtet, nicht so zu sondern, als wenn dem Einen von ihnen etwas ausschließlich zukäme, was dem Andern fehlte, sondern sie stehen zu einander, wie die beiden Elemente des Erkenntnißactes selbst, durchaus in organischem Verhältnisse: nämlich so, daß Beide mit Einem Blicke auf den ganzen Erkenntnißact sich in dessen Elemente theilen und der Eine das ideale, der Andre das reale Element zu seinem eigenthümlichen Gegenstande macht, daß also beide Forscher einander wie ihre Gegenstände integriren. Was später in Idealismus und Realismus sich trennte und gegenwärtig wieder Eins zu werden strebt, re-

---

a) Wie dieses „Hereinkommen" nicht etwa blos ein passives Empfangen, sondern ebensowohl ein selbstthätiges Ergreifen ist, darüber spricht sich Ar. vielfach und sehr bestimmt aus vgl. eth. Nic. 3. 5. ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται ib. 2. 1. ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν etc. s. oben pag. 88 u. 96. Der Geist vollbringt hier nur, wie oben, die ἐπίδοσις εἰς αὐτὸν καὶ ἐντελέχειαν. Nur kommt ihm der Impuls dazu von Gott und führt ihn zur Gottähnlichkeit. Vgl. oben 82. b.

präsentirten sie in seiner nothwendigen und ursprünglichen Einheit. Während Plato zunächst das ideale Element vom realen unterschied und vor allen Dingen die Richtung auf das Muster zu fixiren suchte, war Aristoteles unterdeß in dieser Richtung fest und stark geworden und griff nun, in derselben beharrend, zum zweiten, realen Elemente, um mit ihm von jenem her den schöpferischen Act des Geistes durch die ganze ihm bekannte Wirklichkeit energisch hindurchzuführen. So gab Plato den Impuls und Aristoteles machte den Fortschritt oder zeigte vielmehr den Rhythmus des Fortschritts, der auf allen Puncten derselbe ist: er zeigte den Rhythmus des sein Eigenthum durchschreitenden Geistes. Während Plato auf das Muster zeigte, entwarf Aristoteles: so schaffen Beide wie Ein Mann und Aristoteles vollendete zugleich den Plato, wie er selbst — nicht durch einen Diadochos, sondern von einer andern Seite her vollendet ward. [a])

Aristoteles hatte den wirksamen Typus des Geistes in seine Werke niedergelegt und ihn so der Nachwelt übergeben, die ihre Entwürfe nach ihm vollenden sollte. Was ist nun geschehen? Zwei große Weltereignisse trafen in der Folge harmonisch mit ihm zusammen und wirkten, den Geistern unbewußt, mit ihm verbündet: die Offenbarung Gottes in Person, und die Entfaltung der Erfahrungswissenschaften. Die letztern erhielten ihren Impuls durch Bako's Worte: **Restat unica salus et sanitas, ut opus mentis universum de integro resumatur.**" Sie rühmen sich seitdem, Alles geworden zu sein durch sich selbst und nur nach Entfernung aller Speculation. Und zwar mit Recht. Aber betrachten wir all' ihren heutigen Reichthum, so muß auch der Befangenste in ihrem or-

---

[a]) Vgl. **Leibnitz opp. ed. Erdm. pag. 466. Itaque Platonem Aristoteli (et Democrito) utiliter conjungendum censeo ad recte philosophandum. Sed nonnullas** *κυρίας δόξας* **in eorum unoquoque expungi oportet.** Er meint damit die Reste der Materie, die er nun auch als beseelt in die „Harmonie der Entelechien" aufnimmt nach dem Muster der göttlichen Liebe. Diese kennt in ihrem Reiche, der **Cité de Dieu**, keine Materie, denn sie hat dieselbe dem alten **principe du meilleur, de la convenance, de la continuité etc.** (*τὸ εὖ καὶ καλῶς* b. Pl. u. Ar.) völlig unterworfen.

ganisch aufgesprossenen Körper einige Glieder jenes Leibes entdecken, den sich nach Aristoteles der Geist bildet in der Wissenschaft. So werden wohl auch sie nun diesen Geist anerkennen, der ja sie immer als die Seinigen anerkannt hat. Ja, schon jetzt wollen sie als Erzeugnisse desselben gelten und wir sehen die Zeit kommen, wo sie außerhalb des Organismus des Wissens gar nicht werden bestehen können und von selbst in ihre Stellen als Glieder desselben einrücken werden. [a]

Und wie uns der rein menschliche Geist des Aristoteles die irdische Offenbarung auslegt, so legt ihn wieder durch himmlische Offenbarung der göttliche aus. Die durch Aristoteles vollendete „Philosophie des Maaßes" schloß sich damit ab, den menschlichen Geist als ein festes, plastisch bestimmtes Maaß des Göttlichen anzuerkennen, das die Gottheit „neidlos und zur Lust an ihren Werken, als Ehrengeschenk" (γέρας), gab, aber auch mit strengem Ernst als ihr Gesetz [b] bewacht. Aber bei dieser Beschränkung erfuhr es schon der Grieche als wie durch ein Vorgefühl, als tiefste Lebensregung des Göttlichen in ihm: das Wesen des Geistes und noch mehr der Gottheit sei: sich offenbaren. Und diesem steigenden Bedürfnisse, diesem jetzt bestimmt ausgesprochenen Verlangen kam die Gottheit entgegen durch das Wort

a) s. oben pag. 159.

b) θέμις: Satzung des Zeus. Diese Ansicht, die Grundlage jener ausgebildeten organischen Weltansicht eines Pl. u. Ar. waltet schon im Homer und spricht sich hier besonders in τέκμωρ, τεκμαίρεσθαι aus: Iliad. 6. 349. τάδε γ' ὧδε θεοὶ κακὰ τεκμήραντο s. 7. 70, 7. 30. μαχήσοντ', εἰςόκε τέκμωρ Ἰλίου εὕρωσιν· ἐπεὶ ὥς φίλον ἔπλετο θυμῷ sc. τ. θεοῖς s. 9. 48 etc. τέκμωρ ist hier Maaß und Ziel (13. 20 ἵκετο τέκμωρ) u. ist nach Arist. rhet. 1. 2. ursprünglich gleichbedeutend mit πέρας (κατὰ τὴν ἀρχαίαν γλῶτταν), d. h. so viel als σημεῖον πεπερασμένον· πέρας u. τέλος nannten aber beide, Ar. u. Pl., ihr Princip, das εἶδος, und die Betrachtung desselben θεωρία. vgl. Aeschyl. Eumen. v. 501. παντὶ μέσῳ τὸ κράτος ὤπασεν. Eurip. Hec. 800: νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὡρισμένοι. Sophocl. Ant. 450. οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη, οἳ τούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισαν νόμους vgl. Trendlbg. elem. log. Ar. 2da. ed. pag. 122. Ar. eth. Nic. 2. 5. ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης.

der Liebe: „Aus Liebe offenbart sich der Geist und die *Liebe* ist des *Gesetzes* Erfüllung." Hiemit hörte das Thun des Menschen auf, ein endloses *Ueberwinden* zu sein, welches je leichter, desto mehr ihn zum Uebermaaß führte, das dann wieder Uebermaaß ins Maaß zurückwarf: wenn er von nun an jede Gabe als Liebesgabe gläubig empfing und liebevoll gab, so hatte er sich selbst und die Welt, *ohne sich Schranken zu setzen*, *überwunden*.

So kann sich seitdem der menschliche Geist dem, was der alte Weise *seine Natur* nannte, frei und befriedigt überlassen, denn diese ist nun durch die Liebe ebenso für jedes Maaß empfänglich, als jeglicher Hingebung fähig. Der *Geisterverkehr* bleibt derselbe, nur ist das Medium der Materie vernichtet; der *Erkenntnißact* ist derselbe, nur zeichnet der Geist seine Entwürfe nicht mehr auf dem dunkeln Grunde der Materie, sondern über der klaren Tiefe jedes sich ihm öffnenden Geistes. Wir sehen also gegenwärtig, wie sonst, fortwirken *den aristotelischen Geistestypus*, *aber zugleich hinter ihm als treibendes Princip den lebendigen Glauben, vor ihm her als Muster die schaffende Liebe*. Und dieß führt uns endlich auf eine *organische Weltansicht* hin, die sich zu jener alten ebenso verhält, wie die Vollendung zum ersten Entwurfe. Es ist dieß die organische Weltansicht *des Paulus*. Auch diese unterscheidet als „τὰ κατὰ τὸν κόσμον das Herrschende und das Beherrschte"; aber das Herrschende ist hier die *Liebe*, und das Beherrschte ist abermals *die Liebe*. Durch sie wird in diesem Reiche jedes Glied *frei* und an seinem Platze fähig, das Ganze zu sein: „Denn wir sind durch Einen Geist alle zu *Einem Leibe* getauft und sind alle zu *Einem Geiste* getränket. — *Und das Alles in der Liebe*."

Inhalt.

	Seite.
Einleitung.	1
Die Kritik des Aristoteles.	4
1. Ihr allgemeiner Charakter.	4
2. Kritik der Sophisten.	18
3. Kritik des Plato. (Plato und Aristoteles.)	38
4. Der Typus des aristotelischen Princips.	106
Aristoteles und Plato.	129
Schluß.	161

Berichtigungen.

Folgende Druckfehler bitte ich den günstigen Leser zu verbessern:

Seite 90 Zeile 7 u. 8 statt: auf den ganzen Himmel aufschauend den Blick werfend lies: zum ganzen Himmel aufschauend.

" 103 Anm. d statt: δόξεια l. δόξειε.

" 72 Zeile 10 v. unten: statt männliche weibliche l. männliche und weibliche.

" 51 Anm. letzte Z. statt ἔρα l. πέρα.

" 96 Anm. d letzte Zahl st. 38. l. 88.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zettler

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MIDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Müller, Gustav

Das Princip und die Methode des Aristoteles aus Aristoteles typisch dargestellt

Bd.: 1

Leipzig 1844

A.gr.b. 966-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10235188-8